

دُوْ. فَارُوقْ عَمَرْ نُورِي

قِرْءَاتٌ وَمَرْجِعَاتٌ نَقْدِيَّةٌ
فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ



قراءات ومراجعات نقدية

في التاريخ الإسلامي

أ.د. فاروق عمر فوزي



25 عاماً من العطاء في صناعة الكتاب

حقوق التأليف محفوظة، ولا يجوز إعادة طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه
على أية هيئة أو بأية وسيلة إلا بإذن كتابي من الناشر.

الطبعة الأولى

2008هـ - 1428م

المملكة الأردنية الهاشمية رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2007/8/2689)

956

فوزي، فاروق

قراءات ومراجعات نقدية في التاريخ الإسلامي /فاروق عمر فوزي.-

عمان: دار مجذلاوي، 2007

() من.

ر.أ: (2007/8/2689)

الواصفات: /التاريخ الإسلامي //الإسلام /

* أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولى

ISBN 978-9957-02-305-8 (ردمك)

Dar Majdalawi Pub.& Dis.

Telefax: 5349497 - 5349499
P.O.Box: 1758 Code 11941
Amman- Jordan



دار مجذلاوي للنشر والتوزيع
تيلفون: ٥٣٤٩٤٩٧ - ٥٣٤٩٤٩٩
من. ب ١٢٥٨ الرمز ١١٩٤١
عمان - الأردن
www.majdalawibooks.com
E-mail: customer@majdalawibooks.com

→ الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الدار الناشرة.

۱۷

إلى مؤرخين وجغرافيين كبار....

الأستاذ الدكتور محمد عدنان البخيت

الأستاذ الدكتور سيد مقيوں احمد

الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله

الأستاذ الدكتور ناصر الدين سعدونى

الأستاذ الدكتور محمد رشيد الفيل

ذكرى سنوات مفيدة قضيناها في رحاب

جامعة آل البيت بالأردن

النقد البناء والنقد الهدم

النقد نقدان بناء وهدام ومن تقاليد النقد أن توفر شروط في الناقد البناء وهي الموضوعية وعدم الالتزام برأي مسبق أو نزعة معينة أو مصلحة ذاتية، وأن يكون مقدراً للرأي الآخر والتفسير المعاكس. أما إذا لم توفر هذه الشروط فالناقد يكون ناقداً هداماً.

ولعل الأهم من هذا وذاك موقف الباحث من النقد.. فهل سيفرج بالنقد الإيجابي ويتملكه الشعور بالغورور.. أم هل سيجعله النقد السلبي عبطاً فاقداً للثقة بقابليته بحيث يترك البحث والتأليف.

إن سير الكتاب والمؤلفين حافلة بأمثال هذه النماذج ونشير هنا إلى ما صرّح به علي أمين ومصطفى أمين: بالحجارة (ويعنيان بها الانتقادات التي وجهت إليهما) استطعنا بناء صرح مؤسسة أخبار اليوم. ولم يتميز الشاعر الكبير أحمد شوقي إلا من خلال صموده بوجه النقد الهدام اللاذع الذي وجه إليه.

الكتابات

٩ مقدمة
الفصل الأول	
مراجعات نقدية	
١٥	قراءة في كتاب سيد مقبول أحمد الموسوم (تاريخ المغاربية العربية الإسلامية) (١)
٢٤	قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي وآخرون الموسوم (الدخل إلى التاريخ الإسلامي) (٢)
٣٢	مراجعة نقدية لكتاب شبول الموسوم (تاريخ إيران في القرون الإسلامية الأولى من الفتح العربي حتى الفتح السلجوقي). (٣)
٥٣	مراجعة نقدية لبحث إحسان يارشاتر الموسوم (النهاية الإيرانية...). (٤)
٦٠	مراجعة نقدية لكتاب حسين قاسم العزيز الموسوم (البابكية... انتفاضة الشعب الأذريجاني ضد الخلافة العباسية)... (٥)
٦٨	مراجعة نقدية لمقالة هادي العلوى الموسومة (ثورة الزنج)... (٦)
٨٧	مراجعة نقدية لمقالة حسين قاسم العزيز الموسومة (الشعبوية...). (٧)
١٠٠	قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم (الاستشراق والتاريخ الإسلامي.. القرون الإسلامية الأولى). (٨)
١٠٧	قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم الخلافة العباسية، جزءان، (القوة والازدهار الانهيار والسقوط). (٩)
١٢٠	قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم (الإمامية الإباضية في عُمان)... (١٠)
١٢٢	مراجعة نقدية لكتاب فاروق عمر فوزي الموسوم (الجيش والسياسة في العصرين الأموي والعباسي الأول)... (١١)
١٢٧	قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم (التدوين التاريخي عند المسلمين) (١٢)
١٣٠	مراجعة نقدية لكتاب أهaron كوهين الموسوم (إسرائيل والعالم العربي) (١٣)

القسم الثاني

مقالات قصيرة وحوث تاريخية

١٤١	مرتكزات المؤرخ الناجي.. التسلح بالحس التاريخي ومنهج البحث العلمي	المقال الأول:
١٤٥	دور المؤرخ في المجتمع العربي	المقال الثاني:
١٥٨	الوسطية في الإسلام.....	المقال الثالث:
١٦٠	معالم أدب "الاختلاف" عند المسلمين.....	المقال الرابع:
١٦٤	أخلاقيات المسلم والذري في الإسلام.....	المقال الخامس:
١٧٠	حول مصطلح "أهل البيت".....	المقال السادس:
١٨٤	مغزى الانتقال من الأمويين إلى العباسين..نظرة شمولية	المقال السابع:
٢١٦	نقاية الإشراف في العصر العباسى.....	المقال الثامن:
٢٢١	الخلفاء والفقهاء.....	المقال التاسع:
٢٥٣	تأملات في بدايات الفقه السياسي الإسلامي.....	المقال العاشر:
٢٦٨	نظرة تاريخية.....	المقال الحادي عشر:
٢٧٣	"الغلو" في القرون الإسلامية الأولى وموقف المجتمع والدولة منه.....	المقال الثاني عشر:
٢٨١	المستشرقون أساووا فهم تاريخ العرب.....	المقال الثالث عشر:
٢٨٥	تأملات في بعض التخاریقات التاریخیة	المقال الرابع عشر:
٢٩٢	القدس في العلاقات الدولية بين الشرق والغرب في العصر الوسيط.....	المقال الخامس عشر:
٣٠١	عبدالله بن المقفع وخلط المؤرخين حول زندقتة!!	المقال السادس عشر:
٣٢٣	بشار بن برد... زنديق أم ماجن؟.....	المقال السابع عشر:
٣٣٧	صالح بن عبد القدوس.. هل يكون الحكيم زنديقاً؟	المقال الثامن عشر:
٣٥٥	مؤامرات الخشيشية (الباطنية) لاغتيال صلاح الدين الأيوبي.....	المقال التاسع عشر:
٣٦٥	ظهور الإسلام وقدرته على الانتشار السريع: نظرة تاریخیة شمولیة.....	المقال العشرون:

القسم الثالث

بحوث تاريخية (باللغة الإنجليزية)

١	ابن النطاح: المؤرخ العباسى	٧
II	إبراهيم الإمام: زعيم الدعوة العباسية ذو التزعة الواقعية	٩
III	هارون الرشيد: الخليفة المتألق من العصر الذهبي...؟!	١٣
IV	البرامكة: وزراء أم ملوك...؟	٢٠
V	القوى المؤيدة للعباسيين في العصر العباسى الأول ١٤٢-٤٢٧هـ	٢٥
VI	اللعبة السياسية ومسألة ولادة العهد في أوائل العصر العباسى	٥٠
VII	الحركات الفارسية في العصر العباسى الأول: وجهة نظر	٦٤
VIII	بعض المشاكل التي واجهت الخليفة العباسى الثالث المرضى ١٥٨-٧٨٥هـ	٧٦
X	عاصمة جديدة لعهد جديد: بناء بغداد وسكانها الأوائل	٨٩
IX	بعض مظاهر العلاقة بين الخلفاء العباسيين والفرع الحسيني من العلوين ٧٥٠-١٤٢هـ	١٠١
XI	تقييم العلاقة بين المعزلة والخلفاء العباسيين قبل المؤمن	١١٣
XII	الوصية السياسية للخليفة المنصور	١٢١
XIII	ملاحظات حول ألقاب الخلفاء العباسيين الأوائل ودلائلها الدينية - السياسية	١٢٦
XIV	أهمية ألوان الأعلام والرايات في العصر العباسى الأول ودلائلها	١٣٣

مقدمة

تمثل مراجعة الكتاب وهي ما تسمى باللغة الإنجليزية Book Review، والتي تشمل عمليات متنوعة من قراءة وعرض ونقد وتعليق وتعقيب وتحليل وتفسير، تمثل محورين رئيسيين:
الأول: العرض الظاهري للكتاب ويحوي شكل الكتاب وعنوانه وعدد صفحاته ومحنيات فصوله
وملخصه وفهرسه ومكان طبعه وسنة نشره، كما يحوي نبذة عن السيرة العلمية لمولفه.
الثاني: يتعلق بمراجعة الكتاب من الداخل وما تجويه فصوله من آراء وأفكار وتفسيرات حيث يتناولها المراجع بال النقد والتحليل والتعليق والتعقيب.

ولعل أهم شروط الناقد أو مراجع الكتاب، أن يكون بعيداً عن الموى، موضوعياً غير ملتزم برأي مسبق أو نزعة مذهبية أو إقليمية أو مصلحة شخصية يبغى من ورائها هدفه بذلك. وأن يكون مقدراً للرأي والرأي الآخر شرط استناده إلى روایات تاريخية مسندة أو ثائق رصينة معتربة.

إن المؤرخ العربي والإسلامي مدحه إلى المساهمة في بلورة تقاليد نقدية في التاريخ تستند على منهجة في المطاراتات التاريخية والموازنات الفكرية. وبقدر تعلق الأمر بي شخصياً فقد بدأت تغيري في النقد التاريخي في موضوع لم يكن سهلاً يتمثل في إعادة تقويم الدعوة العباسية في أطروحة الدكتوراه بجامعة لندن. فكان تجاهي في تلك الدراسة بشهادة لجنة التحكيم مفتاحاً لحسن الاعتقاد دفعني في السنوات والعقود التالية إلى إعادة تقويم العديد من المظاهر في تاريخنا العربي – الإسلامي. ولكن الفرصة الثانية الكبيرة للنقد التاريخي بعد فرصة الدكتوراه، تهيأت حيث تلقيت دعوة كرمه من رئاسة تحرير مجلة (آفاق عربية) الواسعة الانتشار في أواسط التسعينيات العربية الإسلامية والتي تصدر في بغداد بالعراق لكتابة سلسلة من البحوث والمقالات التاريخية تنشر شهرياً وبصورة دورية حول موضوعات اختارها في التاريخ العربي الإسلامي، وقد سنتحت لي هذه الفرصة كتابة جلة من البحوث في متصرف السبعينيات حتى مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، فيها الكثير من المساجلة والنقد وإعادة التقييم والقراءة الجديدة للعديد من الآراء القديمة – الجديدة المطروحة في كتب التاريخ والجلات التاريخية سواء منها الآراء العربية التقليدية أو الاستشرافية والتي شاعت في أواسط المؤرخين الأكاديميين وغير الأكاديميين العرب والمسلمين والأوروبيين على حد سواء.

لقد كانت تغيرية ثرة في النقد التاريخي إلا أنها خلقت لي العديد من الأصدقاء والأعداء، ولعل ما واجهته من ردود فعل متشنجه أوصلتني إلى قناعة بأن الوقت لم يحن بعد في الوسط الثقافي العربي وبالخصوص الأكاديمي لتقبل النقد باعتباره ظاهرة علمية هدفها رفع مستوى المناقشة العلمية وإنها إذا ما تمت تعد من المكاسب المهمة في مجال كتابة التاريخ العربي الإسلامي، لأن تجاهها يعد بمثابة مقاومة التقليد الأعمى لأراء السابقين من عرب ومستشرقين.

وبعد ذلك كله فإن العلم الصحيح يعتمد في قيامه على إعادة النظر المستمر في النتائج السابقة كما يقول فيرنر إندله. وإنني على يقين بأن اليوم الذي سيعطي فيه للنقد التارميكي مكانته المميزة في مراجعة الكتابات التارمية العربية الإسلامية سيأتي لا محالة. وحسب الباحث أن ينطوي خطوة في الاتجاه الصحيح. أما المعترضون فعلم قول الشاعر يكفي للإجابة عليهم:

لو كان قوله نصحاً كنت أتبليه لكن قوله موضوع على الحسد
بدأ النقد والمراجعة بين المؤرخين الأوروبيين منذ زمن بعيد، ذلك أنه لم يكونوا على رأي واحد وتفسير واحد للظاهرة التارمية بل توتّرت آرائهم وتضاربت وانتقد بعضهم بعضاً. حيث نلاحظ هامليون جب حين يتكلم عن أعمال البشر من المستشرقين يقول:

لقد قامت في صفوفهم في السنوات الأخيرة محاولة إيجابية تحاول التفاذ بصدق إلى أعماق الفكر الإسلامي بدل السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة ولكن رغم ذلك فإن التأثير بالأحكام القديمة عن الإسلام لازال قوياً في دراساتهم.

ومثلاً انتقد أرنولد زيميله في الاختصاصات ريتشارد سيمون بأنه كان إيجابياً أكثر مما يجب في حديثه عن تاريخ الدعوة الإسلامية، كذلك انتقد عدد من المستشرقين مونتكمرى وات في كتاباته عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. ورغم عدد من النقاط السلبية في كتاب (حضارة العرب) للمستشرق ليوبون، فإن عدد من المستشرقين انتقدوه بسبب تفسيراته الإيجابية المتعاطفة مع المسلمين.

ولعل من أمثلة الخلاف الكبير في التفسير ذلك الذي حدث حول (أصول الإسماعيلية) بين برنارد لويس وايفانوف. وقد انتقد ارييري ومونتكمري وات مستشرقة من الجيل الجديد باتريشيا كرون لكتاباتهما في تاريخ الإسلام مشككةً بالមصادر، عرفت تفسير النصوص متهدية بتعريفات لا تستند إلى أساس تاريخي. ولم يتورع سارجنت من القول بأن مصدر كتبها إلى مزيلة التاريخ The Dustbin of History. والاختلاف في وجهات النظر بين المؤرخين الأوروبيين حول طبيعة العلاقة بين هارون الرشيد وشارلان أشهر من أن يعرف بها.

إن خير مثال على نزعة النقد والنقد المقابل ما أشار إليه مدير (مركز الدراسات العربية المعاصرة) مايكيل هدسون من جامعة جورجتاون في واشنطن من حلقات النقد الحاد التي وصلت إلى التبرير المعادي للمركز، مؤكداً بأن المركز سيواصل محوه للتعریف بالعرب بصورة أقرب إلى الواقع مما انتجه وتنتجه الدراسات الاستشرافية غير الموضوعية.

إن النقد والمراجعة والقراءة الجديدة للكتب والأبحاث مطلوبة وضرورية لأسباب عديدة لعل منها: إن الحقيقة التارمية ليست واحدة في كل جيل بل ربما اختلف الجيل الواحد عليها، فلو كانت واحدة لتوقف البحث عنها، ومن هنا يأتي النقد والمراجعة أداة للتقويم وإبداء وجهات نظر مغايرة وآراء معاكسة. هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن مسرح الكتابة التارمية يزدحم بالكثيرين الذين قد لا توفر لهم الوهّلات والقدرات ولا شروط البحث، يعني أنهم ليسوا مؤرخين محترفين بالمعنى المتعارف عليه. ولابد من مراجعة موثوّهم وتقديمها من أجل القراء الذين يطالعون كتبهم وربما يتذمرون بها. أما ثالثاً وأخيراً فإن بعض الكتابات الاستشرافية التي ظهرت ولا تزال تظهر على

الساحة الثقافية وربما ترجم إلى اللغة العربية تتصف بالتعصب المقوت والذاتية المفرطة. هؤلاء الكتاب الأوبيون، وهم شريحة وليس كل الكتاب، لا يكتبوا إلا بلغتهم الأجنبية ولم يوجهوا خطابهم إلا للأوربيين، ولابد من نقد كتاباتهم والرد عليها لكي لا يتاثر بها المواطن العربي أو المسلم والمواطن الأوروبي فتززع هويته وتتبليب شخصيته، ومن أجل أن تقوم صورتنا وقارينا لدى شعوب أوروبا.

يتناول الكتاب الذي بين أيدينا جملة مختارة من المراجعات النقدية والقراءات التاريخية هدفها تقويم الصورة وتعديلها، وينقسم بعد المقدمة إلى أقسام ثلاثة هي:

القسم الأول - ويتضمن مراجعات نقدية وقراءات تاريخية لكتب بمحتوى متنوعة.

القسم الثاني - ويتضمن مجموعة مقالات قصيرة مثل الوسطية في الإسلام أو الخلاف والاختلاف في الإسلام أو القيم الإدارية في الإسلام، وهي كما هو واضح كتب في حينه ردًا على مفاهيم خاطئة بذات تسود في المجتمع. كما يتضمن بمحتوى طويلة نشرت في مجلات علمية محكمة باللغة العربية.

القسم الثالث والأخير - ويتضمن بمحتوى تاريخي نشرت في مجلات علمية محكمة باللغة الإنكليزية خلال الثلاثين سنة الماضية.

لقد دأبت منذ مدة ليست قصيرة على جمع المختار من محتوى ونشرها على محورين، أما الأول فهو نشر البحوث في كتب منفردة باللغتين العربية والإنكليزية مثل: Abbasiyat دراسات في تاريخ العصر العباسي الأول، بغداد، ١٩٧٦م (بالإنكليزية)، وكتاب بمحتوى في التاريخ العباسي، بغداد، بيروت، ١٩٧٧م، وكتاب (التاريخ الإسلامي وفلكلور القرن العشرين)، بيروت ١٩٨٠ الطبعه الأولى. ط٢ بغداد، ١٩٨٥م، وكتاب دراسات في تاريخ عمان، عمان/الأردن، ٢٠٠٠م وكتاب أبحاث في التاريخ الإسلامي، عمان/الأردن، ٢٠٠٦م. ويقع هذا الكتاب الذي بين أيدينا (في التاريخ الإسلامي - مراجعات نقدية ومقالات قصيرة وبمحتوى) باللغتين العربية والإنكليزية، ضمن المحور نفسه من الكتب.

أما المحور الثاني فيتضمن بمحتوى ودراسات لحقت به كملاحق في آخرها باللغتين العربية والإنكليزية مثل:

كتاب (الوزارة العباسية)، بغداد، ١٩٨٦م.

وكتاب Aspects from Abbasid History)، عمان/الأردن، ٢٠٠٣م.

ولابد أن أشير باني عذلت في أسلوب عرض فقرات من بعض المقالات والبحوث وربما حللت بعض الجمل فيها، ذلك لأنني دونتها في عهد الشباب وما فيه من فورة وتمسك بالرأي والدفاع عنه، فلما عدت إليها الآن في عهد النضج والشيخوخة رأيت أن بعض جملها أو فقراتها تقضي شيئاً من المرونة والشفافية وإعطاء فسحة للرأي الآخر على أن القناعات والتفسير يقيمت هي هي كما كانت.

وهذه الظاهرة ليست جديدة في عالم المؤلفين وكتبهم فقد عبر عنها مؤرخون فحول أمثال العماد الكاتب الأصفهاني (ت ٥٩٧هـ) وتبعه في ذلك أبو الفدا (ت ٧٣٢هـ) فقد قال الأول: [أني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جلة البشر]. وأشار أبو الفدا إلى المعنى نفسه حين قال: [وكلما امتهن الكتاب على الأيام بصرى... وأعدت فيه نظري تبنيت مصادق ما قرأته في بعض الكتب أن أول ما ييلو من ضعف ابن آدم أنه لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدتها أن يزيد فيه أو يتقصّ منه. هذا في ليلة فكيف في سنتين عديدة؟]

وأشار إلى الظاهرة نفسها كُتاب عدّوْن حيث ذكر محمد حسين هيكل في مقدمة كتابه عن السيرة النبوية الشريفة (حياة محمد) أن فكرة تأليف الكتاب كانت تراوده وهو في المراحل الأولى من العمر، إلا أنه كان يوجّلها ثم يوجّلها إلى مرحلة متاخرة حيث تكثّر التجربة وتزداد الخبرة بالقراءة والمناقشة. ويعني آخر فإنه لو كتب كتابه قبل ثلاثين سنة لما كتبه بالظاهر الذي ظهر فيه.

وأختم مقدمي بما قاله الفيروزآبادي (ت ١٤١٤هـ / ١٨٨١م) في مقدمة كتابه القاموس الخبيط :

«والله تعالى أسأل أن يشفي به جيل الذكر في الدنيا وجزيل الأجر في الآخرة، ضارعاً إلى من ينظر من عالم في عملي أن يستعثاري وزللي ويُسد بسداد فضيله خللي ويصلح ما طفى به القلم وزاغ عنه البصر وقصر عنه الفهم وغفل عنه الخاطر، فالإنسان عمل النساء وإن أول ناس أول الناس وعلى الله تعالى التكلال».

ومن الله التوفيق

المؤلف

القسم الأول

مراجعات نقدية

و

قراءات تاريخية



(١)

مراجعة: كتاب سيد مقبول أحمد الموسوم (تاريخ الجغرافية العربية-الإسلامية) (٢)

تناول الأستاذ الدكتور سيد مقبول أحمد في كتابه آنف الذكر الفكر الجغرافي العلمي في العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط الذي شهد تكوين الدولة العربية الإسلامية في القرن السابع الميلادي ثم وصولها خلال قرن ونيف من الزمان ذروة ازدهارها الحضاري في العصر العباسي حيث غدت بغداد نقطة جذب حضارية للعلماء لما تأسس فيها من مدارس ومكتبات وبيوت علمية بعضها بتشجيع من الدولة وببعضها الآخر بمبادرات شخصية.

وقد أشار الباحث إلى دور (بيت الحكم) في بغداد وهي مؤسسة علمية للأبحاث بدأ نشاطها في مطلع العصر العباسي وازدهرت في عصر الخليفة المأمون في ترجمة أنواع عديدة من الكتب رغم تأكيدها على (علوم الأولاد) أي العلوم العقلية ومنها الجغرافية التي نقلت من كتب يونانية لأرسطو وأفلاطون وبطليموس الإسكندرى وأعمال علمية فارسية وهندية أخرى.

في البدء - وكما أكد الباحث - كان المدف نقل التراث الجغرافي الأجنبي والمحافظة عليه من خلال عملية الترجمة، ثم بدأت عملية الفحص والتقد والإضافة ذلك أن علماء المسلمين لم يتبعوا الإغريق والهنود والفرس في كل ما ذكروه في المجال الجغرافي بل بدأوا ينشرون آراءهم الخاصة في نقد الفرضيات التي احتواها الفكر الجغرافي القديم.

لقد ساعدت عوامل عديدة على تقدم الدراسات الجغرافية في العالم الإسلامي، لعل أولها وأبرزها الموقـع الجغرافي للعلم العربي الإسلامي حيث يمثل مركز الوسط بين أوروبا وحضارات الشرق القديم فاقتبس العالم المسلم نتائج التراث الأوروبي والهندي والفارسي وقارن بينها وتوصل إلى نتائج جديدة في هذا المجال، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد أسهمت العقيدة الإسلامية بطريقة غير مباشرة في سرعة تطور فروع من الجغرافية منها الجغرافية الفلكية حيث اتجاه القبلة وأوقات الصلاة الخمسة وحيث الحج الذي كان يجذب

(٢) نشر جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٥.

آلاف المسلمين إلى مكة والمدينة المنورة وتبادلهم الأحاديث حول رحلاتهم ويلدهم وما يتصل بذلك من معلومات جغرافية مهمة. كما تجمعت معلومات جغرافية مفيدة من خلال (الرحلة في طلب العلم) وتعرف العلماء المسلمين على المدن والأقاليم التي يزورونها للالتقاء بالعلماء والفقهاء والمخدين وغيرهم ثم تدوينهم ما شاهدوه خلال سفرهم. هذه العوامل وغيرها ساعدت على زيادة المعرفة الجغرافية عند المسلمين ووسيط من أفهم ونظرتهم إلى الغير، خاصة وأن معلوماتهم كانت تستند على الملاحظة والبحث والاستفسار وليس الرأي النظري كما يقول المقدسي (ت ٩٨٥هـ / ١٣٧٥م). ورحل المسعودي (ت ٩٥٦هـ / ١٣٤٥م) إلى البلدان التي وصفها وكان أول عالم مسلم يصل إلى مصر أو رال شمالاً كما وصل إلى الصين شرقاً. وأمضى الجغرافي ابن حوقل (ت ٩٧٧هـ / ١٣٦٧م) ثلاثين سنة في ترحال وسفر دائم زار خلالها معظم الأصقاع التي كتب عنها ويشير أنه التقى بالجغرافي الأسطوري (ت ٣٤١هـ / ٩٥٢م) في السندي وتبادل المذكرات بما شاهداه في رحلاتهم.

وقد قسم الباحث المساهمات العربية الإسلامية في الجغرافية إلى فروع متعددة كالتالي:

- ١- الجغرافية الفلكية التي خصص لها مساحة واسعة لأن منجزات المدرسة الجغرافية الفلكية الإسلامية مهمة.
- ٢- الجغرافية الطبيعية (الفيزيائية).
- ٣- الأرصاد (الجغرافية المتأخرة).
- ٤- الجغرافية العامة (الوصيفية) وتضم أكبر مادة مكتوبة في الجغرافية الإسلامية.
- ٥- الجغرافية الإقليمية، وهي تختص بإقليم معين.
- ٦- الكوزموغرافيا (علم معارف الكون والعالم).
- ٧- معاجم المعرفة (القاميس).
- ٨- جغرافية البحار والمحيطات (علم الملاحة).
- ٩- علم الخرائط (الكارتوغرافيا) حيث قدم العديد من الجغرافيين المسلمين خرائط للعالم متطرفة بالمقارنة مع الجغرافية اليونانية بل إنهم قدموها خرائط لغوية مثل الكاشغري وخرائط متأخرة مثل ابن العبري.

وأشار الباحث إلى علماء الجغرافية البارزين في كل حقل من هذه الحقول مؤكداً على منهجهم وإنجازاتهم. وللحاظ أن العالم الواحد منهم كان يتمخصص في أكثر من حقل واحد من حقول الجغرافية آنفة الذكر. وقد ركز الجغرافيون المسلمين على الحجاز (مكة والمدينة)

باعتباره مركز العالم الإسلامي ثم تطورو إلى الأقاليم الإسلامية (دار الإسلام) ثم طوروا معارفهم الجغرافية باتجاه بقية العالم (الأقاليم غير الإسلامية) من أجل توسيع نظرتهم إلى الغير. ولتوسيع معلوماتهم قام العديد منهم برسم خريطة بين حدود العالم المعروف آنذاك مثل البتاني والأصطاخري والمسعودي الذي ترك لنا خريطة امتدت بوضوح معلم حدود البحر المتوسط والأسود وأوروبا وأنهار النيل والسد والكنج، وأوضح امتداد أفريقيا جنوب خط الاستواء على عكس ما كان متعارف عليه من قبل اليونان. وترجع أهمية المسعودي بوصفه البلاد الإسلامية وغير الإسلامية كذلك. وألف البلخي أطلساً خاصه خريطة العالم وأخرى لجزيرة العرب وأحيط الهند وخراطل المغرب ومصر وببلاد الشام والبحر المتوسط، وبمجموعة أخرى من التي عشرة خريطة عن شرق العالم الإسلامي. أما ابن حوقل فقد أوضح لنا من كتابة (المسالك والممالك) المنهج العلمي الذي سارت عليه المدرسة الجغرافية الإسلامية في مرحلتها الأولى حين قال:

إن الفرض الأساس هو وصف أنواع المناخ المختلفة والأقاليم الموجودة على سطح الأرض والتي تقع في دائرة الإسلام بأقسامها العديدة.. وذكر كل شيء شاهده في الإقليم وزود كل إقليم بخريطة خاصة.

وبالإضافة إلى خريطة العالم المعروف آنذاك، ويلاحظ أن ابن حوقل فلم يتعرض إلا قليلاً إلى شعوب أفريقيا السوداء في السودان الغربي. أما السودان الشرقي فقد تكلم عن البجه والنوبة والأحباش معللاً ذلك بأن لديهم مستوى من المدنية والتنظيم والوعي الديني لقربهم من البلاد الأكثر حضارة. ويبدو من جهة أخرى أن الدافع الذي كان وراء ذكر أقاليم السودان الشرقي يعود إلى أهميتها الاقتصادية بالنسبة للدولة الإسلامية فالذهب كان موجوداً في بلاد البجه وكان يستخرج بكميات جيدة وتأتي الجلود وخاصة جلود الفهد من الحبشة. واهتم بإقليم ما وراء النهر لأنه وكما يقول تخير المناطق المتوجة بين الأقاليم الإسلامية فسمى قند درة العالم. أما بخارى فلا يوجد حولها سوى الحقول الخضراء المتوجة، كما توجد اللحوم بوفرة بالإضافة إلى الماء العذب. كما وإن ابن حوقل لم يهتم كثيراً بوصف الصين ولا بلاد الروم ولا بلاد الفرنك. ومن مقارنة كتاب ابن حوقل بكتاب بطليموس يلاحظ مدى الاتساع في العالم الذي وصفه ابن حوقل عن العالم المعروف زمان بطليموس. كما وإن معلوماته عن العالم الإسلامي واسعة جداً ومقيدة إذا ما قورنت بما قدمه التراث الجغرافي القديم.

وقد عدَّ الباحث الشريف الإدريسي أحد أعظم الجغرافيين المسلمين الذين عاشوا في القرن الثاني عشر الميلادي / السادس الهجري وقد قام سنة ١١٥٥هـ برسم خريطة للعالم بناءً على طلب الملك روجر الثاني النورماندي ملك صقلية. كما ألف كتابه (نزة المشتاق في اختراق الأفاق) وأظهرت الخريطة تفاصيل دقيقة ليس فقط عن العالم الإسلامي بل عن العالم الآخر، وقد ظهرت أوروبا الغربية والشمالية واضحة حيث ظهرت الدنمارك على خريطته بوضوح، كما ذكر أسماء مدن وبلدان صغيرة في جنوب إنكلترا.

ومع أن ابن خلدون الناسخ الهجري / أوآخر القرن الرابع عشر الميلادي ارتبط شهرته مؤرخاً وفيلسوفاً وعلمياً للعمران البشري بمقدمة كتابه (العبر) إلا أن بعض الجغرافيين الحديثين يعلقون أهمية واضحة على الآراء الجغرافية التي أشار إليها في كتابه. يقول كراتشكونتشكي أن ابن خلدون راعي الترتيب الجغرافي في توزيع مادته التاريخية على أساس الدول الحاكمة في كل قطر من الأقطار التي عالجها. وفي مقدمته العديدة من الفصول التي تحتوي على معلومات جغرافية اعتمد فيها على آراء اليونان المترجمة إلى العربية وخاصة بطليموس وعلى آراء الشريف الإدريسي وهذا ما يعترض به نفسه. وقد شك ابن خلدون بالفرضية اليونانية القائلة بخلو البلدان الواقعة جنوب خط الاستواء من البشر لإفراط الحر هناك كما تناول أثر البيئة والهواء على ألوان البشر وأخلاقهم. وقد علق صاحب كتاب (تاريخ الأدب الجغرافي العربي) على ذلك بقوله: إن هذه المسائل التي تبحث في أثر الإقليم والوسط الجغرافي في حياة البشر لم يحدث أن خضعت قبل ابن خلدون لفحص منظم، فهو والحالمة هذه يجب أن يعد مجدداً. ولم تعرف أوروبا مناقشة مثل هذه الأفكار إلا في القرن الثامن عشر الميلادي. ولم يهمل الأستاذ الدكتور سيد مقبول أحد كتاب (معجم البلدان) لياقوت الحموي (القرن الثالث عشر الميلادي / السابع الهجري)، كنموذج للمعاجم الجغرافية التي تعتبر نطاً من أنماط الكتابة الجغرافية الإسلامية خاصاً بالفكر الجغرافي الإسلامي الذي ابتكر هذا التصنيف والترتيب في تسجيل المعلومات الجغرافية والتاريخية والأدبية ويتطلب كفاءة وسعة إطلاع كبيرين وأكد على الحقائق عن الأماكن التي زارها وأهمل القصص الخيالية التي شاعت في كتابات عصره، ولعلنا نضيف إلى معجم البلدان معجماً آخر هو (معجم ما استعجم) لمصنفة البكري القرطبي (من القرن الحادي عشر الميلادي / الخامس الهجري) وهو قبل ياقوت الحموي، استفاد من كل المعرفة الجغرافية السابقة له.

ولا ننسى ونحن نتكلم عن المعرفة الجغرافية الإسلامية الموسوعات الجغرافية والتي تشبه ما نطلق عليه اليوم الانسكلوبيديا أو دائرة المعارف. ومن الواضح أن هؤلاء

الموسوعيين لم يكونوا من المتخصصين في الجغرافية وأن الفصول التي كتبوها عن الجغرافية اقتبست بذكاء ومهارة من التراث الجغرافي الإسلامي الذي سبقهم، إلا أن المختصرات الجغرافية التي دونوها كانت كافية للاشباع تطلع القارئ وحاجته إلى المعلومات في الموضوع الذي يرغب القراءة عنه. وهي مهمة صعبة دون شك.

ومن هذه الموسوعات العامة التي تحتوي على فصول جغرافية موسوعة التوبي (نهاية القرن في فنون الأدب) وموسوعة العمري (مسالك الإبصار في ممالك الأنصار) وموسوعة القلقشندي (صبح الأعشى في صناعة الانشأ). فحصة الجغرافية في موسوعة التوبي فصلاً يتحدث عن السماء والكون وكواكب وأخر عن السحاب والمصوات والنيازك والرعد والبرق والرياح وتكونيتها وفصلاً ثالثاً عن الأيام والليالي والأعوام والفصول وأخر يتحدث عن الماء واليابس وخامساً يتحدث عن الأرض وتضاريسها وأنهارها وعيونها. وأخيراً يتحدث عن البشر وطبيعتهم وأماكن سكنتهم. ونشر القسم الخاص بأفريقيا والمغرب والأندلس من موسوعة العمري. ويظهر فيها اهتمام هذا المؤلف بمصادر الشروة في الأقاليم التي يحيط بها وعلاقة ذلك بالسكان وكانه قد استشعر معنى التفاعل بين الأرض والسكان طلباً لاستخدام الموارد المتاحة وهي فكرة معاصرة دون شك تهتم بها دول العالم اليوم. أما القلقشندي فهو الآخر يختص حصة مناسبة للجغرافية في موسوعته يركّز فيها على الأرض والسكان والعلاقة بين اليابس والماء. وكل ذلك له، دون شك، علاقة بالتاريخ ولذلك قبل بأن نلجمنرية توجه التاريخ.

أما الرحلات البرية والبحرية فقد خدمت المعرفة الجغرافية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وقد أشار الأستاذ الباحث إلى عدد من الرحالة البحريين أمثال ابن ماجد وسليمان المهرمي وغيرهما. الواقع أن عدداً كبيراً من الجغرافيين المسلمين اهتموا بالرحلة ودونوا مؤلفاتهم بعد رحلات طويلة وشاقة. ولكن التراث الجغرافي الإسلامي يشير إلى عدد من الرحالة بخصوصية متميزة لأنهم كتبوا عن رحلاتهم مستهدفين خدمة المعرفة الجغرافية العامة والوصفية من خلال ما شاهدوه أثناء تجوالهم. ونحن نذكر هنا برحلات العديد من المشارقة والمغاربة في العالم الإسلامي الذين تركوا لنا انطباعاتهم المقيدة عن العالم المعروف آنذاك. فمن المشارقة ناصرى خسرو الفارسي (القرن الخامس المجري / 11م) وأبي بكر المزوبي (القرن السادس المجري) وعبداللطيف البغدادي (القرن السادس المجري). أما المغاربة فهم أكثر و منهم: ابن جبير (القرن السادس المجري) وأبو البقاء البلوي (القرن الثامن المجري) وأخيراً أبو عبدالله الطنجي المعروف بابن بطوطة (القرن الثامن المجري).

يلاحظ القارئ من المعلومات التي قدمها سيد مقبول أحمد الدور الذي لعبه المغارفيون المسلمين في الحفاظ على التراث الجغرافي القديم (من يوناني وغيره) وترجعه إلى العربية. ومن ثم دورهم في نقاذه وغريزته والثبت من صحته والإضافة إليه فيما قدموه من إسهامات في مختلف فروع الجغرافية فكان أن تسلمت أوروبا في عصر النهضة فكراً جغرافياً حديثاً ضم التراث الجغرافي القديم وما أضاف إليه المغارفيون المسلمين من آراء وأنكار جديدة ومبتكرة.

ولعلنا نخلص إلى التأكيد على المظاهر التالية فيما يتعلق بالفكر الجغرافي الإسلامي الوسيط:

- ١- أن الإسلام عقيدة وسلطة لم يستنكِر الفكر الجغرافي القديم (اليوناني والمهدى والفارسي وغيره) ولم يرفضه كما فعل بعض رجالات الكنيسة في أوروبا الوسيطية بل إن المجتمع الإسلامي انتشل الفكر الجغرافي القديم وخاصة اليوناني وأخرجه من أزمه إلى هدفه بالضياع والاندثار بسبب التزم والتآخر الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى.
- ٢- إن علماء الجغرافية المسلمين تعمدوا بهتمهم في الاستمداد الفكري والافتتاح على الفكر الجغرافي اليوناني القديم وحقهم في هضمه واستيعابه وتقدمه وبذلك صحيحاً المسار الفكرى الجغرافى في الاتجاه الصحيح بعد أن حرفة الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى.
- ٣- استطاع علماء الجغرافية الإسلامية تطوير الفكر الجغرافي اليوناني والإضافة إليه. فقد بدأوا من حيث انتهت الفكر الجغرافي اليوناني وطوروا المعرفة الجغرافية لمصلحة الأرض والإنسان بأراء أصيلة.

وهكذا فقد وظفت الجغرافية من قبل الجغرافيين المسلمين لحساب تعزيز النظرية إلى الذات وإلى الغير في الوقت نفسه من خلال توسيع دائرة المعرفة بالأرض والإنسان والكون في دار الإسلام وخارجها. وبهذا الافتتاح احتضن المجتمع الإسلامي الفكر الجغرافي البناء والموضوعي الذي يخدم المعرفة الحقيقة ووصل به إلى مرحلة النضج حين قدم إضافات مبدعة في هذا المعلم لم تقتصر على العالم الإسلامي بل تعدت إلى ما وراء العالم الإسلامي في آسيا وأوروبا وأفريقيا، إضافة إلى الأفكار الجديدة حول الكون وهذا يفسر عمق التحول في المجال الجغرافي. وعلى سبيل المثال لا الحصر يشير الدكتور حسين مؤنس أن الجغرافي ابن رسته في تفسيره لكتابية الأرض لم يلتزم برأي بطليموس بل كان رأيه مستقلًا واجتهاده مغايراً للرأي اليوناني القديم. وأدخل الجغرافي المخوارزمي في كتابه (صورة الأرض)

تحسينات على آراء بطليموس حول سطح الأرض سواء في المحتوى أو الخرائط، كما صرّح ابن الفلاح الفلكي العديد من الآراء التي وردت في المخطوطي بطليموس. ويؤكد الدكتور نفيس أحد أن الجغرافيين المسلمين تعرفوا على الفكر الجغرافي اليوناني ولكنهم لم يقروا أبداً متشبعين بالدوران في فلكه. وبينما من خرائط الجغرافيين المسلمين أن معرفتهم بالبابطة توسيع حتى وصلت الجزء البريطاني والدمارك وروسيا وأنهم عرفوا جنوبية شرق آسيا والصين ووصلوا إلى كوريا، وبما كانت أستراليا أو غينيا الجديدة هي الجزء التي أطلقوا عليها (الساوق واق) أو جاوة الكبرى، وهناك إشارات إلى اليابان في كتاب الدمشقي الأنباري (خفة الدهر في عجائب البر والبحر) كل ذلك من خلال الرحلات البرية والبحرية التي جمعت معلومات جغرافية مهمة عن العالم وطورت نظرية المسلمين إلى الغير تطوراً ملحوظاً وغدت معيناً للثقافة العامة عن الأرض والسكان داخل العالم الإسلامي وخارجها.

لقد وفق سيد مقبول أحد التوفيقين كله في إبراز إنجازات الجغرافيين المسلمين ويمكننا أن نلخص إنجازات العرب والمسلمين ودورهم في ميدان الجغرافية كما جاءت في كتابه بالتفصيل الآتي:

- ١- حفظ التراث الجغرافي القديم (اليوناني والهندي والفارسي) من الضياع والاندثار.
- ٢- إحياء التراث الجغرافي القديم من خلال ترجمته من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية وقد قامت بذلك المؤسسة العلمية المعروفة باسم (بيت الحكم) وخاصة في عهد الخليفة المأمون وبعده.
- ٣- الإضافة إلى التراث الجغرافي إضافات جديدة ومبدعة وأصيلة بعد نقد هذا التراث وتقييمه من خلال:
 - (١) عدم الوقوف موقف المتشدد أو المتردّد تجاه التراث الأجنبي القديم بل الانفتاح عليه ودراسته.
 - (٢) إشاعة جو من الحرية وتبادل الرأي بين العلماء المسلمين حول العلوم العقلية (علوم الأوصال).
 - (٣) تشجيع العلماء المسلمين على دراسة التراث الأجنبي القديم بالحوافز وإقامة المؤسسات العلمية واستيراد الكتب والمصادر ذات العلاقة وإقامة المراصد.
- ٤- الإنجازات العربية الإسلامية في ميدان الجغرافية:

- (١) غطى علماء المسلمين فروعاً متعددة من الجغرافية مثل الفلكية والرياضية والطبيعية والأرصاد والمناسية والوصفيّة العامة والإقليمية والخراطط وعلوم البحار والملاحة.
- (٢) انتقد بعض علماء الفلك المسلمين المفهوم بطليموس عن الأرض كجسم ثابت وقام بعضهم بتقديم فرضياتهم حول النظام الفلكي.
- (٣) وفرت السلطة زمن المؤمن وغيره بنية تجربة للعلماء تتمثل بالأدوات والمصادر والمراصد والأجهزة فكان هناك الأسطرلاب والبوقلة ومرصدية بنهايم المؤمن في بغداد ودمشق.
- (٤) قام العلماء بإعداد قياسات جديدة لخطوط الطول وقياسات لمحيط الدائرة الأرضية، وقياس ارتفاعات الجبال، ويرع في هذا الشأن البيروني والمسعودي، وكلما زادت معرفة الجغرافيين المسلمين بالأرض كلما زادت معرفتهم للعالم المأهول بالسكان.
- (٥) أول خارطة إسلامية للعالم رسمت في عهد المؤمن قام برسمها سبعين عالماً من العراق وسميت (بالصورة المأمونية)، وقد تعددت خرائط العالم التي رسمها العلماء والملائكة بعد ذلك منها: خارطة الخوارزمي المستندة على خارطة بطليموس وكذلك الباتاني والأصبهاني والمسعودي وإبن حوقل رسم هذا الأخير خريطة للعالم وخريطة لمصر، وألف البلخي أطلساً ضم عدداً من الخرائط كما قام بعض الجغرافيين برسم خرائط إقليمية ولغوية ومناخية ثم جاءت خريطة الإدريسي والكرة الأرضية للعلم المعروف آنذاك لتتوج هذه الإنجازات.
- (٦) قاس العلماء المسلمين احتراف الدائرة الفلكية قياساً دقيقاً، وتحديد أوقات الكسوف والكسوف وراقبوا حركة الكواكب وبعدها عن الأرض، وقاموا بقياس خطوط طول وعرض عدد من البلدان والمدن.
- (٧) يشار إلى أن السجزي (ت ١٤١٠ هـ) صمم آلة الأسطرلاب مستندًا على اعتبار الشمس عوضاً عن الأرض مركز الكون فإذا صح ذلك فهو أول فلكي مسلم سبق كوبرنيكوس في هذه النظرية.
- (٨) لم يلتزم ابن رسته في تفسيره لكرورة الأرض برأي بطليموس بل كان اجتهاده مستقلًا عن الرأي اليوناني القديم.
- (٩) شكك البيروني بنظرية أسطو حول طرق مدار الكواكب والتي لا يمكن أن تكون دائرة وكتب إلى ابن سينا حول الموضوع ثم ثبت في عصر الثورة الصناعية صحة نظرية البيروني.

- (١٠) كان مرصد مراوغة الفلكي الذي عمل فيه نصير الدين الطوسي وقطب الدين الشيرازي ومعهما عالم صيني يدعى فاومنجي، كان نقطة تحول في الجغرافية الفلكية الإسلامية بما فيه من الأجهزة والمعدات التي نقلت قسم منها من مرصد بغداد (الشمساوية) حيث استطاع هؤلاء العلماء أن يؤلفوا كتاباً جديداً مثل (الكتابة للطوسى) اعتقد فيها العديد من آراء المدرسة اليونانية القديمة وقاموا بإعداد جداول فلكية جديدة، وقد اعترف العلماء المحدثون في الغرب بإنجازات الطوسي وسموا نظريته (بنظرية الطوسي المزدوجة)، وقد بني علماء مسلمون آخرون في مراسد أخرى في سمرقند وجبيور ودمي على آراء الطوسي وطوروها.
- (١١) كانت ملاحظات وأراء ابن سينا والبيروني والسعودي في مجال الجغرافية الطبيعية مساهمات أصلية وإضافات مبتكرة، حين ناقشا موضوع أصل تكوين الأرض والتضاريس الموجودة فيها مثل الجبال والزلزال والمعادن وغيرها وكانت مناقشاتهم حول (الأرض المجهولة) في الربع الجنوبي من الأرض مثيرة للاهتمام، ورأى بعضهم أن الربع الجنوبي من الكره الأرضية غير مغمور كله بالماء.
- (١٢) وفي مجال الجغرافية الوصفية للعامة التي تطرقت إلى الطرق والممالك والمناطق ووصلت إلى أبعد المناطق والبلدان، برع علماء متذمرون وكان منهم يتمثل في قول السعودي الذي اعتقد أن تاريخ أي إمة لا يمكن أن يوخذ من أي مصدر بل من أهل المنطقة نفسها حفاظاً على مصداقته ولذلك أكد على التجارب الشخصية واللاحظات الفردية والرحلة وشكك في تقارير العلماء الذين لم يصلوا الواقع التي يكتبون حولها.

(٢)

قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي وآخرون الموسوم: *(المدخل إلى التاريخ الإسلامي)*

دراسة تاريخية لانتشار الإسلام في العالم

مقدمة:

بدأ الإسلام في العجاز من شبه الجزيرة العربية في الربع الأول من القرن السادس الميلادي ثم تمازجه بسرعة ليشمل كل الجزيرة العربية ثم تمازجها إلى قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا الشرقية، وأجزاء أخرى من العالم.

ويتفق المؤرخون بأن انتشار الإسلام بهذه السرعة ظاهرة فريدة في التاريخ إلا أنهم يختلفون في تعليلها فمنهم من يعزّيها إلى طبيعة الدين الإسلامي نفسه، ومنهم من يرى أن الظروف التاريخية كانت مواتية لهذا المد الإسلامي، وفريق ثالث يقف حائراً لا يجد تعليلاً مقبولاً لهذه الظاهرة. ومهما يكن من أمر فستبقى هذه الظاهرة حقيقة تاريخية لا تقبل الجدل.

إن دراسة تاريخ المد الإسلامي في العالم تفرض علينا التفرّق بين أسرتين: أو لمما انتشار العقيدة الإسلامية والثانية انتشار الحكم الإسلامي كنظام سياسي. فالأمران لم يسيراً دائماً جنباً إلى جنب فربما تراافقاً ثم افترقاً أو قد يكون المكس صحيحاً. فقد تطابق استقرار الحكم الإسلامي مع انتشار العقيدة الإسلامية في العراق وبلاد الشام ومصر والمغرب وإيران والأندلس والأناضول ومقاطعات من اليونان والسودان الغربي. وبهذا استقر الحكم الإسلامي في قطر ولكن غالبية سكانه بقوا على دياناتهم القديمة ولم يتحولوا إلا تدريجياً إلى الإسلام مثل أذربيجان و Dagستان والشيشان وببلاد الكرج أو لم يتحولوا مثل أرمينية واليونان والمجر وبلغاريا وسهوب روسيا. وبهذا انتشر الإسلام في أقاليم تخضع لحكم غير إسلامي مثلما حدث في غرب الصين وشرقي تركستان وأجزاء من جنوب شرق آسيا.

وثمة ظاهرة أخرى لابد من التنويه إليها وهي أننا كلما ابتعدنا عن موطن الإسلام الأول (شبه الجزيرة العربية) كلما لاحظنا أن تغلغل الإسلام كان بطيناً وتدرجياً، وأن

* نشر جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٨م، ط ٢٠٠١م/١٤٢٢هـ.

انتشاره من بتجارب عديدة والأخذ مثالك وطريقاً شتى. فإذا استثنينا سكان العراق وبلاط الشام ومصر وعمان حين دخلوا الإسلام وتقبلوا الحكم الإسلامي عموماً برغبة وسرعة واضحة، معبقاء جموعات من نصارى هذه الأقاليم متمسكين بدینهم دون أن يجبروا على التغيير، نلاحظ أن العرب المسلمين تسامعوا مع سكان إيران الجوسوس وعاملوهم معاملة أهل الذمة وقي الإسلام يتشرى بين الفرس بصورة تدريجية. والأخذ الحكم الإسلامي الموقف نفسه من البربر سكان المغرب وكذلك سكان الأندلس فكانوا يرجحون مذهب أسلم ولا يواجهون من بقى على دينه إلا إذا حل السلاح ضد الدولة أو حاول عرقلة انتشار الدين الجديد.

وبصورة تدريجية كذلك انتشر الإسلام في تركستان وقبائل الشهوب الآسيوية، ولم يثبت إلا في فترة متأخرة من القرن الثاني عشر المجري / الثامن عشر الميلادي أو بعده بقليل. أما في روسيا لم يبق إلا آثار قليلة من الإسلام.

وكانت فتوحات المسلمين المبكرة في شبه القارة الهندية ناجحة، ولكن وسيلة الوعظ والدعوة إلى الإسلام من قبل التجار/ الدعاة والمنصوصة كانت أكثر فاعلية وبقاءً. فقد فتحت السندي سنة ٩٤هـ/ ٧١٢ م على يد القائد العربي المسلم محمد القاسم الثقفي وغدت قاعدة للفتوحات في عمق الأراضي الهندية في إقليم كجرات، وواجه المسلمين مقاومة حقيقة من الأسر الهندية الحاكمة حتى سنة ١٤٩هـ/ ٧٦٦ م، حيث أصبح الفتح أكثر سهولة بعد سقوط هذه الأسر الحاكمة. أما الطريق الثاني لانتشار الإسلام في الهند فكانت أنشط حين وجده التجار/ الدعاة عطف قدم لهم في الساحل الغربي لجنوب الهند وتمحووا في نشر الإسلام بين هنود المنطقة من خلال المعاونة والاختلاط والزواج منهن فانتشر الإسلام بصورة واسعة في البنجاب (منطقة الأنهر الخمسة) بعد انتشاره في السندي.

ثم جاء دور الغزنوين حين غزا محمود الغزنوي الهند سبع عشرة مرة ابتداءً من سنة ٣٩٢هـ/ ١٠٠١ م حتى سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤ م فضم جميع البنجاب إلى سلطنته، وكتب له البيروني كتاباً عن شعوب الهند وأحوالهم وأخلاقهم وطبائعهم أسماء (تحقيق ما للهند من مقالات مقبولات في العقل أو مرذولات).

ثم جاء دور الغوريين سنة ٥٧١هـ/ ١١٧٥ م حين استطاع محمد بن سام ضم السندي والبنجاب ثم ضم دلهي وبهار والبنغال. وقد قام المغلل والأسر الإسلامية الحاكمة بضم أقاليم ومدن جديدة إلى رقعة الإسلام في الهند خلال النصف الأول من القرن الثامن المجري / الرابع عشر الميلادي.

ولعب التجار/ الدعاة الذين استقروا في سيلان في هذه الفترة دوراً في نشر الدعوة في جزائر مالديف واندeman ولકاديف رغم أن سيلان لم ينتشر فيها الإسلام بكثرة. أما دور المفل فقد بدأ بغزو باير سنة ٩٣٢هـ/ ١٥٢٥م للهند ولعب ابنه جهانكير (١٦٠٥ - ١٦٢٧م) وحفيده شاه جهان (١٦٢٨ - ١٦٥٨م) دوراً في إخضاع معظم الهند للحكم الإسلامي ولكن الصراع المندوسي - الإسلامي استمر حتى مجيء البريطانيين في الثاني عشر الهجري/ القرن الثامن عشر الميلادي واتبعوا سياسة الفصل والتقسيم بين الفئتين التي استقلتا فيما سمي بالهند والباكستان وبقيت كشمير معلقة.

ومع أن سلطان المسلمين السياسي والديني في الهند كان كبيراً كما لاحظنا إلا أن العقيدة الإسلامية لم تتوغل إلى ما وراء البنغال، فلم تدخل أسام وبورما وسيام في الإسلام رغم وجود ثبات إسلامية قليلة فيها، ولذلك فإن نجاح الإسلام في جنوب آسيا (الملايو واندونيسيا) يعود الفضل فيه إلى هجرة أعداد كبيرة من المسلمين التجار/ الدعاة والعلماء والمنصوفة من كجرات وسومطرة إليها. ففي اندونيسيا مثلاً يعود اتصال المسلمين بها إلى القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي إلى التجارة العرب المسلمين الذين خطوا في سومطرة ثم جاءها تجار كجرات سنة ٤٩٤هـ/ ١١١٠م وكانتوا تجارةً ودعامة في آنٍ واحد وهو نظام فريد من نوعه جمع بين التجارة والدعوة إلى الإسلام نراه يتكرر في أقاليم عديدة بعيدة عن موطن الإسلام الأصلي. وفي سنة ٦٨٩هـ/ ١٢٩٠م استقر هؤلاء في مستوطنات إسلامية على طول ساحل سومطرة وجزائر أخرى قريبة منها واحتلtero الناس وتعاملوا معهم بالتجارة وتزوجوا منهم فعرفوهم على الدين الإسلامي، واشتراك العبيد وهدوهم إلى الإسلام ثم اعتقوهم. ثم جاء الجيل الثاني من مسلمي البلاد فأخذوا على عاتقهم نشر الإسلام في اندونيسيا والملايو. وحين زار ابن بطوطة سومطرة سنة ٧٤٦هـ/ ١٣٤٥م وجد هناك دولة إسلامية مزدهرة. ثم انتقل الإسلام إلى (جاوة) بعد مقاومة أبداها المندوس انتهت باندحارهم وهربيهم إلى جزيرة (بالي) المجاورة التي لم تدخل في الإسلام. واستمر انتشار المسلمين تدريجياً خلال القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي في جزر بورنيو وتيمور والفلبين. ووجد المسلمين الفرصة سالحة لهم أثناء التناقض المولندي/ البرتغالي/ الأسباني على المنطقة فزادوا من نشاطهم في الدعوة. ولذلك وجد هؤلاء الأوروبيون كثافة إسلامية عالية حين استعمروا تلك الأقصاق وكان عليهم أن يتعاملوا معهم.

إن انتشار الإسلام من خلال نظام التجارة/ الدعوة يمكن أن يصدق كذلك على مناطق عديدة في أفريقيا جنوب الصحراء. وقد نشط المد الإسلامي في السودان الغربي وكذلك السودان الشرقي والقرن الإفريقي من خلال التجار/ الدعاة/ المتصوفة، وخاصة بعد إلغاء تجارة الرقيق في القرن الثالث عشر المجري/ التاسع عشر الميلادي ذلك لأن بعض التجار كانوا قبل هذا التاريخ يحملون بين الناس والتحول إلى الإسلام لأن الشريعة الإسلامية تحرم على المسلم أن يسترق أخيه المسلم.

أما في الأناضول (آسيا الصغرى) فقد بذل السلاجقة (سلاجقة الروم) ثم الإمارات التركية والعثمانيون جهوداً كبيرة في إسلامة هذا الإقليم، أما خارج الأناضول فلم يبذل العثمانيون إلا جهداً بسيطاً حيث لم تسلم هناك إلا ببور إقليمية مثل البانيا والبوسنة والمرسك وشمالى مقدونيا وترقايا. وكانت جهود العثمانيين وخانات القرم في بلاد القوقاز أنشط نسبياً بالمقارنة مع البلقان فقد انتشر الإسلام في الشيشان وأذربيجان و Dagستان وأوستينا الشمالية وادجاريا وبقيت معظم جورجيا وأرمينيا وببلاد الخزر على دياناتها.

ورغم أن الاتصال بين المسلمين والصين كان مبكراً منذ أواخر العهد الأموي وبداييات العصر العباسي من خلال الوفود والواجهة الحرية من جهة ومن خلال التجارة من جهة أخرى. فقد دخل التجار المسلمين بالطريق البحري إلى كانكون والطريق البري عبر إيران وآسيا الوسطى (طريق الحرير) وأقاموا مستوطنات إسلامية في الصين، ولكن المسلمين بقوا أقلية صغيرة في الصين. ويشار هنا إلى أن إقليم (سينكيانغ) في شمال غربى الصين والتي تسمى اليوم (يونان) كان غالبية سكانها من المسلمين لاتصالهم بسلمي تركستان الشرقية، ولكن العدد تقلص في القرن العشرين وما بعده.

وهكذا مخلص من هذا بأن معظم المسلمين في العالم يتشارون في آسيا وأفريقيا وجنوبى شرقى أوروبا مع أقليات أو مجموعات صغيرة في أنحاء مختلفة من العالم.

المراجعة:

الكتاب موضوع المراجعة (المدخل إلى التاريخ الإسلامي) من منشورات جامعة آل البيت في المملكة الأردنية الهاشمية بالفرق، شارك في تأليفه مجموعة من الباحثين الأكاديميين من داخل الجامعة وخارجها وحرره الأستاذ الدكتور فاروق عمر نوزي من قسم التاريخ بالجامعة نفسها.

والواقع أن جامعة آل البيت قد عودتنا إصداراً أمثل هذه الدراسات التي تهتم بتاريخ الإسلام ماضياً وحاضرها ومستقبلها. وكان اهتمامها هذه المرة منصبًا على ظاهرة انتشار الإسلام ودراستها دراسة علمية وإقرارها ضمن برناعها في الدراسات الثقافية كمادة من مواد متطلبات الجامعة يدرسها جميع الطلبة على اختلاف تخصصاتهم لتساعد them على تكوين تصور عن طبيعة انتشار الدعوة الإسلامية ومسارتها منذ البدايات وحتى مطلع التاريخ الحديث.

المعروف لدى المؤرخين أن سرعة انتشار الإسلام من مهده في شبه الجزيرة العربية إلى أقصى الأرض القريبة والبعيدة تعد ظاهرة فريدة في تاريخ البشرية، إلا أن هؤلاء المؤرخين اختلفوا في تفسير هذه الظاهرة ولازالوا يقدمون وجهات نظر جديدة بالتمعن والتحليل والمناقشة. وفي العصر الحديث سبق الباحثون الأوروبيون – وأسباب عديدة – الباحثين العرب والمسلمين في استقصاء هذه الظاهرة والتعمق في مكوناتها. فلقد كان توماس أرنولد سباقاً في التركيز على انتشار الإسلام في كتابه (الدعوة إلى الإسلام) ١٩٣٥م الذي تميز برؤى حلمية ونزعه موضوعية إلا أن المصادر الميسرة لدليه في تلك الأونة كانت قليلة. وينطبق القول نفسه فيما يتعلق بالمصادر على ما كتبه كايتاني في (تحولات الإسلام) سنة ١٩٠٥م ومولر في (الإسلام في العصور الوسطى) ١٨٨٧م، وولمازون في (مقدمة في تاريخ صدر الإسلام) سنة ١٨٩٩م وبروكلمان في (تاريخ الشعوب الإسلامية) ١٩٣٩م. ويصرف النظر عن قبولنا لكتاباتهم أو رفضها، فإن هؤلاء وغيرهم كثير عدا أرنولد كتبوا عن ظاهرة انتشار الإسلام ضمن كتاباتهم عن التاريخ الإسلامي العام مستوعبين الكلمات في جمري التاريخ الإسلامي واضعين الخطوط العامة التي تتنظم الجزيئات وتحتريها، وهذا ما ينقص معظم الدراسات العربية الإسلامية الحديثة فلم يعني إلا القليل منها بهذا المنهج في الكتابة التاريخية، كما لم يولف كتاب واحد يسجل تاريخ انتشار الإسلام في العالم، أما ما كتبه حسن إبراهيم حسن وحسن أحدى محمود وشكري فيصل وصالح أحد العلي ويوسف حسن وإبراهيم طرخان فيشمل أقاليم محددة في فترات محددة أيضاً.

والملاحظ أن بعض الباحثين الأوروبيين في موضوع انتشار الإسلام ذاته، عالج الموضوع في إقليم محدد وخلال فترة زمنية معينة نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، بتلر عن (فتح العرب لمصر) سنة ١٩٠٢م وججب (فتح العرب لآسيا الوسطى) سنة ١٩٢٣م وسبولر (إيران في العصر الإسلامي) ١٩٥٢م ودراسات ماركيز وليفني بروفنسال عن شمال أفريقيا والأندلس في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، ودونر عن (الفتوحات

الإسلامية الأولى) سنة ١٩٧٢م، وشوفاني عن (الردة والفتح الإسلامي) سنة ١٩٧٢م وموروني عن (العراق بعد الفتح الإسلامي) سنة ١٩٨٣م. أما القسم الثاني فهو الأقرب على منهج توماس أرنولد فقد عالج الموضوع بنظرة شمولية متفحصاً كل أو جموعة من البقاع التي انتشر فيها الإسلام، ومن هذه الكتب المرجعية كتاب (تاريخ الإسلام) الذي أصدرته جامعة كمبردج سنة ١٩٧٠م. وكتاب مانتران (توسيع الإسلام) ١٩٧٩م، وكتاب لابيدس (تاريخ المجتمعات الإسلامية) سنة ١٩٩٤م وليفترايون (تاريخ الإسلام في أفريقيا) سنة ٢٠٠٠م وويسترلند (الإسلام خارج إطار العالم العربي) سنة ١٩٩٩م.

إن نظرية إلى الكتاب موضوع المراجعة ومقارنته بالكتب المرجعية الثلاثة الأخيرة (لابيدس وليفترايون وويسترلند) تظهر أن كتاب (المدخل إلى التاريخ الإسلامي) أقرب في نظره الشمولية ومنهجه إلى الكتب الثلاثة آنفة الذكر مع فارق واضح هو أن تلك الكتب فصلت في تاريخ المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث بينما توسع كتاب المدخل في تاريخ انتشار الإسلام في القرون الإسلامية الأولى ذلك أن معرفة الجذور تعين على فهم المظاهر الحديثة للمجتمعات الإسلامية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هناك فارق آخر في تفسير ظاهرة السرعة التي اتصف بها المد الإسلامي حيث نلاحظ في تلك الكتب تفسيرات تعزو ذلك النجاح إلى عوامل سياسية وتاريخية حيث الصراع المتمدد الذي أوهن القوتين العظيمتين البيزنطية والساسانية، أو تفسيرات تؤكد على الظروف المناخية والاقتصادية موضوعة الجدب الذي حل بشبه الجزيرة العربية مما دفع سكانها إلى الهجرة وصادق ذلك ظهور الدعوة الإسلامية. ويرى تفسير ثالث عامل المكاسب المادية والغاثلائم باعتبارها المدف الوحيد الذي كان وراء انتشار الإسلام. ورأى آخرون بأن السبب في توجيه العرب المسلمين إلى خارج شبه الجزيرة العربية يرجع إلى رغبة الحكام في إشغال المقاييس بمروء خارجية كي يمارسوا عاداتهم القدية في الزراع والقتال الذي لا نهاية له.

أما كتاب (المدخل إلى التاريخ الإسلامي) فيرى مؤلفوه بأن التفاسير الآنفة الذكر أخطأت حين ركزت على عامل واحد دون غيره من العوامل وأعطته ثقلًا ملحوظاً، كما وأنها أخطأت مرة أخرى حين نظرت إلى ظاهرة انتشار الإسلام في العصر الوسيط بمنقار العصر الحديث والتفاصيل السائدة في الوقت الحاضر. ويرى مؤلفو كتاب المدخل إلى التاريخ الإسلامي أن الكتب السابقة لم تعر أهمية أكبر إلى عاملين رئيسيين رما كانا أكثر فاعلية في تلك الظروف من غيرها في النجاح الذي حققه الدعوة الإسلامية، أولهما: طبيعة العرب مادة الإسلام الأولى ثم طبيعة الدعاة المسلمين بعد ذلك، تلك الطبيعة المطبولة على سرعة

الاختلاط والتمازج وعدم العزلة وإتباع وسائل مرتنة تسعى إلى التفهم والتفاعل دون الإثارة والتنافر مع الشعوب الأخرى وتقبل ما لا يتعارض مع تعاليم الإسلام من قيم وتقالييد ومؤسسات ونظم تلك الشعوب.

يعد الكتاب موضوع المراجعة دراسة تاريخية تتنظم في فصول يختص كل منها بإقليم جغرافي معين ويضم كل فصل معاور عديدة توضح الدوافع المركبة لانتشار الإسلام والعوامل والظروف المحلية التي ساعدت على تقبله حيث أن لكل إقليم خصوصيته التي تباين مع الأقاليم الأخرى. كما توضح التأثير المتبادل بين المسلمين وسكان البلاد المحليين وما نتج عن هذا التمازج من حضارة إسلامية جديدة، وقد اتبع الباحثون منهجاً في الكتابة التاريخية قسم ظاهرة انتشار الإسلام إلى دوائر أو حلقات تتبع أحدهما الأخرى وتسع مع انتشار الإسلام. فقد بدأ الإسلام في حلقة صغيرة في مكة المكرمة ثم اتسع إلى المدينة المنورة ثم شمل الحجاز وأطرافه فتبه الجزيرة العربية كلها ثم أقاليم الجوار وهكذا تسع الدوائر وتتابع الحلقات ليتمتد الإسلام إلى الأقاليم والقارات. مصداقاً لآية القراءة ألم يروا أنا ناثني الأرض ننبعها من أطراها؟

تضمن الكتاب مقدمة وأثني عشر فصلاً وخاتمة. يبحث الفصل الأول في موطن انطلاق الإسلام من شبه الجزيرة العربية مبتدئاً بجغرافيتها التاريخية وديانتها قبل الإسلام وعلاقتها بشعوب الجوار ثم ظهور الإسلام وردود الفعل تجاهه ثم دوره في تكوين الأمة الجديدة والدولة الجديدة.

ويطرّق الفصل الثاني إلى استعراض السبل التي أدت إلى انتشار الإسلام والعوامل التي ساعدت على تقبله في البيئات الجديدة. ويتهي هذا الفصل بالكلام عن طبيعة الإسلام كعقيدة دينية. ويتناول الفصل الثالث بانتشار الإسلام في أقاليم الجوار مرتكزاً على العراق وبلاد الشام ومصر، وهي بيئات عرفها وعاش فيها العرب قبل الإسلام وبعده.

ويتناول الفصل الرابع ظاهرة امتداد الإسلام إلى إيران وأسيا الوسطى، ثم ينتقل إلى بلاد المغرب العربي والأندلس مشياً مع تاريخ المد الإسلامي في هذه الأقاليم. وهذه الأقاليم انتشرت فيها الدعوة الإسلامية بدايةً عبر الجهاد (الفتوح الإسلامية)، ثم من خلال المجرات السلمية المتتابعة والتجارة والدعوة والطرق الصوفية. وقد تبنت هذه الأقاليم الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة، والعربية لغة وخاصة خلال القرون الإسلامية الأولى. ويتضمن الفصل الخامس وصول الإسلام إلى شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا بدءاً بفتحات العرب

المبكرة ومروراً بفتحات الغزنويين ثم سلطنة دلهي ودولة المغول وانتهاءً بهمود الدعاء والمتصوفة والعلماء والتجار.

أما انتشار الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء فيعالجه الفصل السادس في مباحثين السودان الغربي والسودان الشرقي والقرن الأفريقي. ومن الواضح أن الإسلام انتشر في هذه الأصقاع بالوسائل السلمية في الأعم الأغلب مستنداً على أساليب الدعوة والدعاة والطرق الصوفية والتجار المسلمين.

أما الفصل السابع فيعالج المد الإسلامي في الأنضوص وبلاط التوپاز وأوروبا الشرقية موضحاً المحاولات العربية الإسلامية المبكرة للفتح في القرن الأول الهجري /السابع الميلادي ثم المد الإسلامي على يد السلجوقية والعثمانيين، ثم ما قام به الدعاة في الربط والطرق الصوفية وكذلك الدعاة التجار.

ويختتم الفصل الثامن بالكلام عن الاتصال والتواصل بين المجتمعات الإسلامية والوسائل المتعددة في تحقيق هذا التواصل والمؤسسات المختلفة التي تعمل على تحقيقه.

أما الخاتمة فترى أن معطيات التاريخ من وقائع تضمنتها فصول هذا الكتاب تعد شواهد على أن الإسلام أينما انتشر واستقر كان دين الاعتدال والوسطية، سعي إلى الشاقف والتفاعل مع الأفكار السائدة في البيئات الجديدة وتحجج في تأسيس صلات بينه وبين الحضارات الأخرى. والإسلام لا يمثل خطراً على الغير ولا يحمل موقفاً عدائياً للغير وقد آن الأوان على الطرف الآخر أن يبدل نظرته التحاملة من الإسلام وأهله وأن يفهم الإسلام على حقيقته.

وأخيراً وليس آخرأ فعلنا لا نبالغ إذا قلنا بأن هذه الدراسة تعد مبادرة رائدة باللغة العربية في موضوعها وشموليتها عاد فيها الباحثون إلى المصادر والبرامج ذات العلاقة باللغات العربية والأجنبية وعبروا عن الأحداث بلغة رصينة ورؤى موضوعية سليمة، إنه كتاب جدير بالقراءة.

(٣)

مراجعة نقدية لكتاب سبولر الموسوم:
**إيران في القرون الإسلامية الأولى بين
الفتح العربي والفتح السلاجوقى**

B.Spuler, Iran in frah – islamischer Zeit,... Wiesbaden, 1952

الكتاب الذي بين أيدينا – موضوع المراجعة – مكتوب أصلًا باللغة الألمانية^(١) لمؤلفه المستشرق بيرتولد سبولر، وهو من المؤرخين الألمان القدرين الذين اختصوا بتاريخ الإسلام وله عدد من الكتب الأخرى لعل أهمها: تاريخ العالم الإسلامي^(٢) بهزيمه الذي يعتبر أهم المراجع في تاريخ الإسلام العام وأحدثها من حيث معلوماته ولا يوازيه في ذلك إلا كتاب بروكلمان وكتاب بارتولد وكلاهما أقدم منه^(٣). وكتابه المنشور في إيران ١٢٢٠ - ١٣٥٠م وتأتي أهميته للفترة المغولية في إيران خاصة من اعتماده على مصادر أصلية عربية وفارسية. ثم كتابه "القرن الذهبي" تاريخ المغول في روسيا ١٢٢٣ - ١٤٠٢م ويشكل عملاً أكاديمياً قيماً عن الكيانات السياسية المغولية الإسلامية في (تركستان السوفياتية سابقاً) معتمداً على المصادر الإسلامية والروسية والأوروبية الأخرى، كما ألف سبولر مع زميل له كتاباً في البيلويغرافيا عن مصادر التاريخ الإسلامي يتضمن أحدث الكتب حتى فترة نشره وخاصة ما يتعلق منها بتاريخ الإسلام في آسيا الوسطى وحوض الفولغا.^(٤)

بعد الأستاذ بيرتولد سبولر من فئة المدرسة الاستشراقية الرائدة التي يتناقض عدد أعضائها يوماً بعد يوم والتي شفت بتاريخ الشرق الإسلامي ودرسته بعناء وحللت أحدهاته ومظاهره مستندة على مصادر أصلية واجتهدت في تفسيرها بعيدة عن الغرض أو الموى، وتعتبر دراساته مستوى دراسات Alfred Kremer و Carl Becker و Carl Brockelmann و August Muller, Gustav Weil, Theodor Noldeke^(٥).

بعد هذا الكتاب والذي يقارب الستمائة صفحة من أحسن المراجع الحديثة عن تاريخ إيران ولا يفتأمه من حيث المستوى وليس المحتوى سوى كتاب يول شوارتز عن إيران في العصر الوسيط في المصادر العربية الجغرافية وكتاب كرستنسن عن إيران في عهد الساسانيين^(٦). وقد ركز كتاب سبولر على وصف مختصر لتاريخ إيران السياسي من الفتح

الإسلامي سنة ١٣٣ هـ حتى عصره السلاجقة سنة ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م، ثم تطرق إلى وصف الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية معتمداً على المصادر العربية والفارسية، لقد حدد المؤلف نفسه بمنطقة هامين في تاريخ إيران في الفترة الإسلامية الوسيطة وهي فترة طويلة تقارب الأربعة قرون.

لقد كان المؤلف موقفاً في اختيار هلين المتعطفين البارزين في تاريخ إيران: فالمعطف الأول قلب الأوضاع رأساً على عقب حيث جاء الإسلام وأسقط الإمبراطورية الساسانية وغدت الديانة الزرادشتية التي كانت الديانة الرسمية للساسانيين في المرتبة الثانية رغم أنها بقيت منتشرة بين ثلث من الإيرانيين عاملتهم الدولة العربية الإسلامية معاملة أهل الذمة ويتبع رجال الدين الزرادشت ينفوذهم في معابدهم وكذلك اعتمدت الدولة الجديدة على الدهاين من أشراف الفرس في الإدارة والجباية، أما المتعطف الثاني فيبدأ بمجيء السلاجقة من الشرق ودخولهم بلاد فارس وسيطّر لهم على إيران ثم العراق. وقد دخل الترك كفالة مؤثرة في توازن القوى في بلاد فارس ولكن السلاجقة بنىوا الثقافة والإدارة الفارسية واعتمدوا على الكتاب الفرس.

قسم المؤلف كتابه إلى عدة أقسام لكل قسم موضوعه الخاص: ففي المقدمة استعرض منهجه في البحث والمصادر العربية والفارسية والروسية وغيرها التي استخدمها بالإضافة إلى المراجع الحديثة، ثم بدأ المؤلف عوره الأول بنظرة استعراضية جملة في التاريخ السياسي منذ الفتح العربي الإسلامي حتى عصره السلاجقة، غطت أكثر من مائة وثلاثين صفحة شملت مظاهر مهمة مثل: أهمية الفتح الإسلامي، الغزو العربي لإيران، العصر الأموي وإنجازاته في فتح بلاد ما وراء النهر (تركستان) وخوارزم، ظهور الدعوة العباسية وانتصارها، الحكم العباسي لبلاد إيران، الدوليات والإمارات الفارسية حتى الغزو السلجوقي.

أما المخور الثاني من الكتاب فيتعلق بالتاريخ الديني مبتدأً بالأوضاع الدينية في إيران قبيل عصره الإسلام ثم أسباب انتشار الإسلام في إيران، واستمرار الأعراف والقيم والعادات ذات الصلة بالديانات القدحية جنباً إلى جنب مع الإسلام الديانة الرسمية، وينتقل بعد ذلك ليتكلم عن المذاهب والفرق الإسلامية التي انتشرت بين سكان إيران مثل المذهب السفي والخارجي والتشيع بأنواعه الإمامي والزيدي والإسماعيلي ولا ينسى الديانات الفارسية القدحية من زرادشتية وما انشق عنها من فرق وحركات مانوية ومزدكية ومدى أثرها على المجتمع الإيراني بعد الإسلام.

ويعالج المور الثالث من الكتاب ما يسميه المؤلف بالوطنية/ القومية Nation hood أو National life في إيران حيث يتكلّم عن الحس الوطني/ القومي واللغة وأثرها على المجتمع، ليُنتقل بعد ذلك إلى الكلام عن فئات المجتمع الإيرانية الوسيط ويقسمه إلى العرب والتراك والفرس مشيرًا إلى العلاقات المبادلة والتمازج الاجتماعي أو التناقض فيما بينها، وهنا يتميز المستشرق سبولي مثل بعض المستشرقين الرواد (هاملتون جب وبرنارد لويس) فينبه إلى الأخطاء التي وقع فيها مستشرقون آخرون من السلف أو المعاصرین له حين ركزوا على العامل العنصري (العرب ضد الفرس والفرس ضد الترك والعرب ضد الترك أو البرير) وبالفعل في أثره على التركيب السياسي الاجتماعي الإسلامي وأهلوا مظاهر الاختلاط بين الأقوام والتمازج بين الثقافات، مما أوقعهم في تفسيرات بعيدة عن واقع المعرق ومقاهيمه مع الاعتراف بوجود حالات استثنائية لا يمكن أن تعتبر قاعدة يقاس بها.

ويعامل المور الرابع من الكتاب مع الحياة الثقافية في إيران في المخيبة موضوعة البحث مبرزاً الجوانب الإيجابية والسلبية في عملية الاستمداد الروحي والثقافي من تقارب أو صراع كانت نتيجة غلبة الإسلام والعربية في الإدارة والثقافة (دين الدولة ولغتها) ولم تكن هذه الغلبة تعني انتهاء التفاعل بل بالعكس استمراره.

أما المور الخامس فيعالج إدارة العرب الفاتحين لبلاد فارس والتقييمات الإدارية الجديدة بعد الفتح حيث يشرح بدقة وتفصيل حدود الأقاليم وسعتها والتغيرات التي طرأت عليها بالمقارنة مع الإدارة السasanية السابقة.

ويتابع المستشرق سبولي في المور السادس مجده في الإدارة المدنية مؤكداً هنا على علاقتها بالخلافة المركزية في المدينة المنورة ثم دمشق ثم بغداد، ثم يوضح دور البيروقراطية المدنية بدءاً بأهم الموظفين الإداريين وانتهاءً بالكتاب (الكادر الوظيفي للدواوين) مستعرضاً أهم الدواوين مثل الخراج والبريد والنفقات وغيرها ذاكراً التفاصيل عن الراسم والألقاب والهدايا والوفود الرسمية.

ويخصص المور السابع عن الأحوال القانونية (القضاء) متكلماً عن العقوبات وأنواعها والأصول القانونية والعرفية للزواج والتركة والميراث ولا ينسى مركز المرأة في المجتمع الإيراني الوسيط.

لقد اهتم المؤلف اهتماماً واضحاً بالحياة الاقتصادية في المور الثامن وعالج فيه الموضوعات الثلاثة ذات العلاقة وهي الزراعة والتجارة والحرف، متطرقاً إلى ملكية الأرض

الزراعية وأنواعها في الريف وأنواع الحرف الريفية والحضерية. وحين يتكلّم عن التجارة يتَوَسَّع فيها ويُعالِج الأجر والتقدُّم وسُكُونها والمقاييس والأوزان وطرق المواصلات البرية والبحريَّة.

ويُعالِج المؤلِّف موضوع المُستوى الاجتماعي/ الاقتصادي في محور خاص مرتكزاً على العيَّد وطرق استخدامهم في المجتمع الفارسي، كما يبحث في الأحوال الاجتماعية في إيران الإسلامية في العصر الوسيط. وبالنظر لأهمية اقتناء الأرض في المجتمع الإيراني واعتبارها معياراً للحكم على المنزلة الاجتماعية للفرد فإنَّ الباحث يوضح أنواع الأرضي من خاصة ثم أراضي الخليفة وأسرته ثم أراضي الخروج ثم الوقف ويتبعها بدراسة أنواع الضرائب من خراج وجزية وصدقة والتقاويم المستعملة في تلك الفترة.

اما المحور الخاص بالأحوال العسكرية فيتعرَّف إلى الجيش وعناصره وأسلحته والتعبئة في المجموع والدفاع، وأهم المحسنون والقلاع ولا ينسى التدريبات والألعاب العسكرية.

وفي المحور الأخير يُعالِج المؤلِّف الحياة اليومية The dialy Life من عادات وتقالييد وأعياد واحتفالات والمأكولات والمشرب والملبس وحركة المجتمع عموماً، ثم يختتم المؤلِّف كتابه بملحق عن الأمراء والسلطانين والحكام في بلاد فارس في الفترة موضوعة البحث، ثم يذكر قائمة مفصلة ومفيدة عن مصادره ومراجعه والتي تظهر أنَّ المؤلِّف قد أجهد نفسه في الاستقصاء عن أهم ما كتب عن إيران الإسلامية في العصر الوسيط وبلغات مختلفة.

إنَّ الجهد الكبير الذي بذله مؤلِّف الكتاب في الجمع والتَّحليل والتَّنظير يستحق الثناء وهذا متوقٌ من أستاذ متخصص في مجال اختصاصه الدقيق ويقف في مصاف المستشرين الأكاديميين البارزين في ميدان الدراسات الإيرانية ومع ذلك فإلئني أود أن أشير على بعض الملاحظات والتعليقات التي آمل أن تؤخذ ضمن باب الحوار الذي يعترف بالرأي الآخر وخاصة في مجال الدراسات الإنسانية. وقد يسأل ياقوت الحموي: إنَّ المتصفح لكتاب أبيصر بموضع الخلل فيه من مبتدئ تأكifice^(٧) فمن الحقائق المعروفة لدى المختصين هي عدم وجود مصدر باللغة الفارسية عن تاريخ إيران في العصر الإسلامي من أول الفتح حتى الخاتمة السلجوقيَّة وإنَّ الباحث لا بد له أن يعتمد على كتب التاريخ المكتوبة بالعربية في غالبيتها، ومن الحقائق المعروفة أيضاً أنَّ بهذه الاهتمام بتاريخ إيران مصدره الدراسات الاستشرافية، فالمستشرقون كانوا رواداً في وضع المخطط والتواكب المنهجية في الدراسات الإيرانية الحديثة. ومع بدايات القرن التاسع عشر الميلادي، نشر السير جون مالكوم كتابه تاريخ بلاد فارس سنة ١٨١٥ وتبعد براون في تاريخ الأدب الفارسي سنة ١٩٠٢ ثم السير

سايكس في تاريخ بلاد فارس سنة ١٩١٥^(٨)، وكما هو واضح فإن أحد الدوافع البارزة إلى ظهور هذه الدراسات هو الدافع السياسي المصلحي فالنافسة بين الدول الأوروبية للسيطرة على الهند وأقاليم الشرق أظهرت الحاجة إلى المعرفة بأحوال الشرقيين وتاريخهم وعقادهم ونشر معلومات موثقة عنهم من أجل خدمة المصالح الحيوية لهذه الدول الأوروبية، لقد أشار السير سايكس إلى هدفه من كتابه تاريخ بلاد فارس قائلاً بأنه:

ال الحاجة إلى وجود معلومات موثقة وحديثة لموظفي الحكومة البريطانية، معبراً عنأمله أن يكون الكتاب ذو فائدة للحكومة البريطانية وصياغ القراء السياسي وأولئك الذين يؤثرون في الرأي العام البريطاني وأهدى كتابه إلى موظفي حكومة الهند البريطانية والحكومة البريطانية في لندن.^(٩)

واستمرت هذه السلسلة من المستشرقين المهتمين بتاريخ بلاد فارس ولم تقطع حتى يومنا هذا في باحثين متخصصين أمثال نولذك ومينورسكي وسيرنجلج ولامبتون وساموري ولكهارت وريكا Rypka ومورجن وغيرهم^(١٠). واستمر تأثيرها بصورة مباشرة وغير مباشرة على غالبية الباحثين العدديين في تاريخ إيران سواء في المنهجية أو المنطلقات أو التفاسير بحيث غدت آراؤهم حقائق مسلمة بها لا يجد عنها إلا القليل. ولست هنا بقصد استعراض الدراسات التاريخية الحديثة عن بلاد فارس إلا أننا نود أن نشير فقط إلى عاولة بعض المستشرقين إبراز الخصوصية الفارسية والتاكيد على انفصامها عن التاريخ الإسلامي العام وتبريرها بالرجوع إلى تاريخ إيران قبل الإسلام مستندين إلى مصادر أو ملامح أسطورية من تلك التي جمعها الفردوسي في شاهنامته، وفي تاريخ إيران الإسلامي أكدوا على الصدام العربي (عرب ضد فرس) مهملاً عملية التمازج والاختلاط بين العرب والفرس أو عملية التمازن الحضاري بين الحضارتين العربية الإسلامية والفارسية الساسانية وما أفرزته من عناصر إيجابية.

لقد أشرنا سابقاً بأن الباحث في تاريخ إيران في العصر الإسلامي الوسيط يواجه العديد من هذه التحريريات التي تحاول نصل التاريخ الفارسي عن التاريخ الإسلامي العام وتؤكد على تضاده أو خصوصيته. فمنذ سنة ١٩٠١ كتب المستشرق جولد تسهير يؤكد على التزعنة الفارسية في تقابل وتتضاد وتضاد مع التزعنة الإسلامية Islamism and parsimion واستمرت هذه المحاولات حتى يومنا هذا فهناك: Cambridge History of Islam مقابل Cambridge History of Iran ويرى فرأى أن دخول بلاد فارس ضمن الدولة الإسلامية لم يغير شيئاً في تلك البلاد:

Yet the transition from Persian to Arab rule apparently was neither a great upheaval nor a great innovation⁽¹¹⁾

وبالغ مستشرقون آخرون في مشكلة الموالي، ومن هنا كانت الشعوبية في نظرهم حركة تدعو إلى المساواة بين فئات المجتمع الواحد وتتنوع متزعاً إنسانياً لا عنصرياً يهدف إلى خلق حضارة عالمية، بل إن المستشرق فراي يرى بأن الشعوبية أرادت تحويل الإسلام إلى ديانة قارسية عالمية بدلاً من بقائها ديانة عربية محدودة By the time of the Abbasids the question at stake was not Islam or Iran but rather a persianised International Islam or an arrow Arab Islam

ويسمى المستشرق ويت الدولة العباسية ساسانية جديدة

The neo – Sassanid empire of the Abbasids.⁽¹²⁾

وهذا ما يؤكد مستشرقون آخرون حيث يقول فراي مثلاً:

The Persian Empire of the Abbasids...⁽¹³⁾

ويلاحظ الباحث تعابير أخرى كثيرة تؤكد المعنى نفسه فنقرأ العناوين الآتية:

Islam versus Iran; The Persian Conquest of Islam;

ولكن الصورة لم تكن كلها كذلك فقد ظهر مستشرقون أكدوا على الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية مبرزين دور الشعوب المختلفة ومنهم الفرس فيها مشيرين إلى مظاهر الاتفاق والتناقض الحضاري بين الأديان. كما دعى مستشرقون آخرون إلى ضرورة إعادة قراءة تاريخ الإسلام في القرون الأولى والتخفيف من صور الصراع السياسي والتمايز الاجتماعي والاقتصادي بين فئات المجتمع. وقد سار المستشرق سبولر على هذا الطريق الداعي إلى إعادة التقييم وإبراز الوجه الحضاري للفرس في بعض تحليلاته التي تستعرض إليها.

حول الدعوة العباسية:

لقد كان سبولر من الرواد الذين نبهوا إلى ضرورة إعادة النظر في التفسير الذي نادى به فان فلوتون وولهاوزن⁽¹⁴⁾ والذي يؤكد على أن الثورة العباسية قامت على أكتاف الفرس، فقد تبني سبولر نظرة شمولية ورأى أن العرب أنفسهم في خراسان كانوا منقسمين ومتنذرين من سياسة الأمويين المالية، وأنهم شاركوا الموالي في خيبة الأمل من سياسات دمشق وأيدوا إصلاحات بعض الخلفاء والولاة الأمويين مثل إصلاحات عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الله ونصر بن سيار ليخرج باستنتاج صحيح وهو أن الثورة كانت ضد السلطة الأموية وعمليها في خراسان وليس ضد العرب. ويستطرد سبولر قائلاً بأن الشعور القومي الفارسي – إذا جاز لنا استعمال هذا المصطلح لا يمكن أن يصلح في تلك الفترة

أساساً كافياً لتفسير الثورة مadam الإيرانيون منقسمين بين الإسلام والزرادشتيه، وكانت هذه الأخيرة من الصحف داخليةً وخارجياً بحيث لا يمكن أن تعمل كحافر قوي، وهذا فالراسانية من العجم المسلمين وجدوا دعوة مناسبة هي الدعوة العباسية للنكتل جوطها، وهذا فالدعوة العباسية لم تنتهي بصورة رئيسية أي أهداف قومية أو اجتماعية فارسية أو غير فارسية أو أية أهداف طبقية أو فتورية معينة بل كانت قائدها أوسع ومفهومها أكثر شمولاً فضلت إضافة إلى الفرس العرب من كل القبائل، وهذا في الواقع هو التفسير الأكثر قبولاً في الوقت الحاضر حيث أن الباحثين^(١٥) لا يؤكدون على دور فتنة معينة دون أخرى ولكنهم يبرزون دور الكتلة التاريخية التي تضم ثبات وشعب متعدد في صنع الثورة، رغم أن حركة التاريخ تشير إلى دور العرب كقوة ضاربة في الثورة وأكثر فاعلية من غيرها في تحرير مصر للأحداث^(١٦)، هذا ولا نذكر تزايد عدد الموالي في الجيش والإدارة وإحساسهم باهمية دورهم في صنعحدث أثناء الثورة وبعدها.

ولم يكن بوسه سبولي أن يقول أكثر من هذا عن الدعوة العباسية حيث لم تتبادر لديه المخطوطات التي توفرت فيما بعد لباحثين حدثين ولكن كان بإمكانه أن يستفيد من تحليلات دانيال دنيت^(١٧) في أطروحته (مروان بن محمد) ونظرته الجديدة عن الدعوة العباسية من خلال إعادة قراءته لروايات الطبرى والبلاذرى وغيرهما من مصادر القرون الإسلامية الأولى.

حول تطورات أحداث الدعوة العباسية:

حين يستعرض سبولي تطور أحداث الثورة في خراسان يرى بأن أهل خراسان كانوا أكثر إدراكاً لفاهيمها وأهدافها من سائر الأقاليم الفارسية ويعطي دوراً أكبر مما ينبغي لأبي مسلم الخرساني مهملاً أدوار الدعاة الآخرين حيث يصفه:

He was as skillful as propagandist, and snycritic as politician

ولكن الدراسات الحديثة تؤكد أن قيادة الدعوة كانت جماعية وأن هناك دعاة وقياديين أمثال سليمان الخزاعي وقطحبة الطائي وخازم التميمي لم يكن دورهم بأقل من دوره إن لم يكن أكبر.

ويعود سبولي ليؤكد أن تطورات الأحداث تشير إلى أن الثورة لم تكون فارسية خالصة، ولكن ذلك يجب ألا يقلل من دور الفرس خاصة وأن إبراهيم الإمام أمر أبا مسلم بقبول الفرس في الدعوة واستغلال المشاعر الفارسية للنجاح المهمة، وهذا ما فعله أبو مسلم حيث كان يتكلم مع كل فتنة باللغة التي تفهمها لكي يجذبها إلى الدعوة فقد رحب بالفرس الذين انضموا للدعوة مثلما رحب بالعرب واعتبر انضمام هذه الفتنة الأخيرة لحظة مهمة في تاريخ الدعوة.

إلا أن الغريب أن يقبل الأستاذ سبولر وصية إبراهيم الإمام لأبي مسلم الخراساني والتي تأمره بقتل العرب في خراسان، خاصة وأنه أشار قبل ذلك إلى أهمية العرب ودورهم في الدعوة. وقد برر سبولر قوله بالوصية بقوله أن رسالة من هذا النوع لا يمكن أن تكون موضوعة من قبل الأمويين وأنها لو لم تكون صحيحة لما نشرها الطبرى. ولكن روایات متواترة تناقض الوصية كما وأن نص الوصية يحتوى على تناقضات كثيرة ويدرك الطبرى النص دون سند بل يذكره مقصولاً بين روایتين، ثم أن الوصية تناقض سياسة أبي مسلم في خراسان، ولا ننسى بعد ذلك أن الطبرى جاء كما قال هو في مقدمة كتابه بيمع الفتن والسمين ويترك للقارئ الحكم من خلال الأدوات والإشارات التي يوفرها له.

ويلاحظ أن سبولر يبالغ في دور أبي مسلم الخراساني ويصف شخصيته بالجذابة والمؤثرة التي لعبت دوراً مهماً في الدعوة، فقد نجح في كسب شهرة ملحوظة ليست فقط على المستوى السياسي بل الاجتماعي والشعبي، وقد لاحظ ذلك الأمير أبو جعفر (المنصور) عند زيارته خراسان وأدرك أنه يمتلك قوة تدين له بالولاء والطاعة بل إن بعض الفئات اعتبرته إلهاماً مقدساً. ويصف سبولر أبي مسلم بصفات منها: المؤسس الحقيقي للدولة، الداعية العظيم، صانع الملوك، ويلاحظ كذلك أن سبولر يرى أن أبي مسلم كان يدين بآراء غالبية (متطرفة) مثل الرجعة والتتساخ وراقب بهدوء القضاء على المتطرفين (الراوندية) في العراق. ولذلك كما يقول سبولر فإن نوایاه تجاه العباسيين ظلت غامضة. ويوضح من ذلك أن الباحث لم يأخذ بعين الاعتبار طموحات أبي مسلم الشخصية وتعطشه للسلطة حيث قتل العديد من الدعاة المنافسين له من أجل الوصول إلى السلطة في خراسان ثم في بقية الأقاليم الإيرانية، وهذا ما أثار عليه السلطة العباسية.

حول دور الفرس بعد تأسيس الدولة العباسية:

يشير سبولر أن وضعًا جديداً تطور في إيران بعد الانتصار العباسى حيث لعب الفرس دوراً مهماً في العصر العباسى الأول وفي تأسيس نظام جديد بالمقارنة مع العصر الأموي، ويخلل ذلك بالقول لقد اعترف للفرس بمكانته المتساوية في الدولة الجديدة وقد غدا ذلك ممكناً حينما أصبح الدين وليس العنصر هو المعيار. وهذا تحرير مبالغ فيه ذلك أن بروز دور المسلمين من غير العرب (من فرس وغيرهم) كان يحتاج لبعض الوقت، وأن حركة التاريخ وليس سياسة الأمويين هي التي حتمت ذلك ولهذا نلاحظ أن ثو دور الموالي في الإداره والثقافة والجيش والحياة العامة بدأ من أواخر العصر الأموي وجاءت الثورة العباسية

فاعطته قوة دفع جديدة. ويجب ألا ننسى بأن تعاون (الدهاقين) الأشراف الفرس ورجال الدين الزرادشت في الإدارة والجباية والأمن كان سارياً منذ الفتح الإسلامي والمصر الأموي إثما زادت المشاركة في العصر العباسي.

ويرى سبولر أن عبّي، العباسين إلى السلطة لم يكن مقاجنة كما لم يكن هناك رد فعل آني في إيران لعدم عبّي، العلوين إلى الحكم خلال هذه الفترة المبكرة ذلك أن إيران لم تكن ذات ميل علويه. ولا بد أن نشير هنا بأن الانتصار العباسي كان مقاجنة بعض الشخصيات العلوية في الحجاز الذين كانوا منقسمين على أنفسهم ولم يتفقوا على زعيم يوحدهم.

حول الحركات الدينية-السياسية في بلاد فارس:

يرى سبولر أن مقتل أبي مسلم الخراساني أدى إلى هزة في أرجاء الدولة، وهذه حقيقة لا تقبل الشك ولكن الأقاليم الإيرانية وحدها هي التي ثمرت على التمرد ضد العباسين بسبب ذلك. وكان تعبر هذه الفئات عن تمرداتها من خلال تبشيرها بهبادی، إيرانية قدية ممزوجة بتعاليم الإسلام (عواولات توفيقية)، وبينه الباحث إلى قلة الروايات والتshawیه في مصادرنا بحيث لا يمكننا تكوين صورة واضحة عن حقيقة هذه الحركات، ومهما يكن من أمر فإن أمثال هذه الحركات تشير إلى التأثير المتداول بين الزرادشتي والإسلام خلال تلك الفترة، وكيف أن بعض الفرق في المجتمع الإسلامي قد تقبلت تعاليم إيرانية قدية وادخلتها ضمن مبادئها مثل (الغلاة).

وفي رأينا أن التمازج والاختلاط الذي كان موجوداً في فترة صدر الإسلام وأعطته الثورة العباسية زخماً جديداً، وكذلك التحسس الجديد والوعي الذي أحدهما الثورة العباسية في نفوس الإيرانيين أدى إلى زيادة المشاركة وحرّك الأماني نحو مستقبل أفضل، ولكن سرعان ما خابت آمال الفرس بسبب استمرار السياسة على ما كانت عليه. إن دراسة سبولر لهذه الحركات دراسة مقتضبة شمولية وتبقى دراسة المؤرخ الإيراني Sadighi⁽¹⁸⁾ رغم قدمها من أحسن وأوسع الدراسات في هذا المجال، ولكننا نود أن نؤكد أن آية دراسة لا بد أن توضح أن هذه الحركات كانت شعبية قامت بها العامة ولم يشارك بها الدهاقين أو الأشراف كما قادها منشقين عن (الزرادشتيه) وكان طابعها دينياً بالدرجة الأولى حيث حاولت التوفيق مع تعاليم الإسلام، كما لم يشارك فيها المسلمين الفرس إلا نادراً. ولقد أوضح سبولر أن هذه الحركات كشفت عن استمرار أسباب التذمر بين القطاعات الإيرانية على أسلوب الإدارة الإسلامية لإيران، ولكن الإدارة في الأقاليم الإيرانية كانت بيد الأشراف الفرس كما وأن الجباية كانت

بيد الدهاقين (الرؤساء المحليين) فإذا وجد تذمر فهو تذمر المستضعفين من الفرس على المسلمين الفرس ولا تدل روایاتنا التاريخية على فرض الحكومة العباسية المركزية ضرائب جديدة خلال هذه الفترة من مطالع العصر العباسي ولكن لدينا أدلة تشير إلى تلاعب الجباة الفرس بمقدار الضريبة واستخدامهم وسائل قسرية في تحصيلها من المسلمين الفرس (الموالي) بدل غير المسلمين من الفرس منذ العصر الأموي.

يشير سبورل مسألة مهمة – في نطاق هذه الحركات الفارسية – حيث يرى أنها تدل من جملة ما تدل عليه على استفحال المشاعر للحصول على استقلال أكبر من الحكومة المركزية، كما وأن كثرة القلاقل والاضطرابات تدل على أن الإسلام لم يكن قد انتشر أو تغلغل بصورة فعالة بين جاهير الإيرانيين التي كانت تساند أي تمرد ضد الإدارة الإسلامية، بل إن مستقرين عرب في بلاد الديلم قتلوا عن آخرهم سنة ١٤٤هـ / ٧٦١م مما دعى الخلافة العباسية إلى إعلان الجهاد في السنة نفسها. إن المتمعن يدرك أن فترات التافق الحضاري والتمازج تفرز مظاهر إيجابية وسلبية على حد سواء وإن ما حصل كان طبيعياً ومتوقعاً، وليس أدل على ذلك من أن هذه الحركات بعد فشلها وقمعها بقيت مستقرة في التفوس ولم تخمد وكان على الإدارة المركزية العباسية في العراق أن تهدى الحلول، ولعل ذلك يعكس استبدال الولاة المستمر في الأقاليم الفارسية وتعيين ولاء أو عمال (إداريين) أكثر مرونة في تعاملهم مع السكان المحليين فقد ذهب المنصور بنفسه ثم أرسل المنصور ابنه المهدي .. وأرسل هارون الرشيد ابنه عبدالله المأمون ليطلع على الحالة عن كثب كما وأن وجوده كأمير وابن خليفة ربما سيؤثر على الأوضاع المتردية لأن ذلك يعكس اهتمام الحكومة المركزية، بل إن هذه الظروف أجبرت الخليفة الرشيد أن يسافر بنفسه إلى المشرق حيث توفي في سفرته هذه.

حول المذهب الرسمي للعباسيين:

يلذهب سبورل إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة كان المذهب الذي اعتمد عليه العباسيون في العصر العباسي الأول، وأن الغالبية من المسلمين بما فيهم سكان بلاد فارس اعتنقاً هذا المذهب الذي غداً مذهب الدولة الرسمي ويضرب مثلاً بقوله: إن البرامكة وزراء الدولة المشهورين كانوا على مذهب أهل السنة. الواقع أن هذا الكلام غداً حقيقة مسلم بها لكنه تكراره إلا أنه ليس هناك ما يؤيده تاريخياً وليس له أساس من الصحة خلال العصر العباسي الأول، فالخلفاء العباسيون لم يؤيدوا مذهبًا فقهياً بعينه بل كانوا فوق المذاهب الفقهية وحاولوا كسب العلماء وأهل الحديث والفقهاء لتأييد دولتهم وسياساتهم،

وطلب المتصور دون جدو من مالك بن أنس عمل تشريع موحد يسير عليه الناس، كما حاول المنصور إشراك أبي حنيفة وعمرو بن عبيد وغيرهما في السلطة ففشل، وعمل المأمون في أواخر عهده ومن بعده المتخصص والواثق على إلزام الناس بمذهب المعتزلة ففشلوا وأدت هذه السياسة إلى الحنة التي وضع المتكفل نهاية لها ولكن هذا الأخير لم يلزم الناس بمذهب معين وفشل في كسب تأييد أحد بن خبل، وهكذا فإن هذا الاستعراض السريع يوضح عدم التزام الدولة بمذهب معين ولكن ذلك لا يعني عدم التزامها بمحاربة البدع والزنادقة وغيرهما من التعاليم فإن من أول واجبات الخليفة محاربة الخطر الذي يهدد الدين والدولة فالسلاح يقابل السلاح والفكر يقابل الفكر خاصة وأن هذه الفترة بالذات شهدت حركات سياسية وفكرية روجت مفاهيم تعارض المبادئ الإسلامية. وحقيقة الأمر أن مطالع العصر العباسي شهد بدايات ظهور المذاهب ولم تبلور إلا في بدايات القرن الرابع المجري أو قبله بقليل.

حول الأوضاع الاجتماعية في إيران:

وحين يتكلم سبولي عن الأوضاع الاجتماعية يبدأ بالقول إن من أهم مظاهر التورجات العربية الإسلامية في القرن السابع الميلادي/ الأول المجري كان ضم إيران إلى الدولة الإسلامية. كان المجتمع الإيراني ينحدر من أصول عرقية آرية (هنديّة أو رومية) وجذور تاريخية مختلفة عن العرب، كما وأن اللغة الفهلوية تختلف عن اللغات السامية ومنها العربية. هذا بالإضافة إلى الاختلاف في الثقافة والدين الزرادشتى أو الديانات التي انشقت منه ولكن، يقول سبولي مستطرداً، إن هذا الفص يبدو ظاهرياً فقد حافظت الأمة الفارسية على كيانها كوحدة لغوية إضافة إلى الطبيعة الجغرافية وصعوبة التوغل في بعض المناطق الوعرة جداً قد أدى إلى الحفاظ على الثقافة والتراكيب الاجتماعي الفارسي مما جعلنا أمام حضارتين متميزتين وقد ثمنت الحضارة الساسانية الغنية شعوراً بالفخر لدى الإيرانيين.

ويضيف سبولي أن الدهاين وأشراف الفرس والفتات الخليطة بهم احتفظوا بمكانتهم الاجتماعية في الإدارة وبامتيازهم مقابل التضاحية بالدين الزرادشتى، وبذلك انضموا إلى الفتنة العربية الحاكمة، وفي رواية للطبرى أن أحد نبلاء بخارى حين دخل الإسلام سنة ١١٠هـ وصف بأنه قد أصبح عرياناً. وقد ساعدت فتات إيرانية العرب في إخضاع أقاليم ومدن من بلاد فارس كما اخند قسم من الفرس الأنساب العربية. ويبدو أن الزرادشته، بقدر تعلق الأمر بهذه الفتات، لم تلعب دوراً رئيسياً في المشاعر الوطنية/ القومية

الفارسية، ولكن هذا الاستبعاد للامتياز بالعرب والاعتراف بهم كروّاساء لم يستمر طويلاً وبسبب ذلك يعود - في نظر سبولير كما في نظر من سبقه من المستشرقين - إلى أنواع التمييز الاجتماعي والاقتصادي الذي مارسه العرب ضد الموالي ومنهم الفرس. وهنا يسرد سبولير جملة من الروايات الاستثنائية والضعيفة التي تشير إلى حالات فردية لاحتقار بعض العرب بعض الموالي وعدم الاختلاط معهم وعدم الزواج منهم وعدم الصلة معهم.... الخ ويتحدد منها قاعدة للحكم على موقف عام للعرب في القرن الأول الهجري تجاه المسلمين من غير العرب (المواли) وقد استغلت الأحزاب المعاشرة - ومنها الدعوة العباسية - هذه المشاعر المعادية للعرب من قبل الموالي وكسبتهم للدعوة. وهكذا يعود سبولير إلى النظرة الاستشرافية التقليدية نفسها مما يتناقض مع ما طرحوه حول شمولية الدعوة العباسية. إن الدراسات الحديثة أظهرت خطأ فرضية المبالغة في تصوير سياسة التمايز بين العرب والموالي والنظرية إليهم نظرة ازدراء، وأن الباحث المتنعم لا يجد صعوبة في إدراك أن مثل هذه التخريجات استندت على روايات غير مسندة تسجل حالات فردية لا يمكن أن تستتبع منها قاعدة عامة تمثل سياسة دولة أو موقف الرأي العام في المجتمع الإسلامي، ولنا بعد ذلك أن نتساءل متى كانت فئة الموالي تدل على تصنيف اجتماعي؟ هل كان الموالي فئة واحدة؟ لقد كان من الموالي من وصل إلى أعلى المراتب السياسية والإدارية والقضائية وكانوا يشكلون الكادر الإداري الضخم في دواوين الدولة المختلفة (الكاتب) وكان منهم من له مكانة الاجتماعية والعلمية الكبيرة وكان منهم من تمنع بمنتهى اقتصادي ملحوظ وكان منهم كذلك أهل الحرف والفنانين وهذه الفتنة الأخيرة فقط هي التي قاست في البداية من الازدراء.

ومع مرور الزمن زاد نشاط الفرس في الحياة الرسمية والعامية، كما أصبح لهم أسر حاكمة بعد وقت قصير في المشرق كالطهاريين والصفاريين والسامانيين، ولكن الظاهرة التي يؤكدها سبولي هو وجود جماعة من مثقفي الفرس ظلت متمسكة بالتراث السياسي ورأت في إحياء قيمة ونظمها واسطة لتأكيد الذات الإيرانية وهذا ما عبر عنه بأهل التسوية تلك الحركة التي هاجمت العرب في نسبهم ولغتهم وتاريخهم وثقافتهم ودورهم في الحضارة الإنسانية ورأت أن الفرس أرفع درجة منهم، وكان لها ردة فعل لدى المفكرين من مثلثي التزعنة العربية الإسلامية من عرب وموالي.

وفي رأينا أن الفرس في تلك الفترة فتناً: الأولى آمنت بالإسلام وأخلصت لمبادئه وهيئته الثقافية ووالثانية الفكر الإسلامي والنظم والمؤسسات التي جاء بها الإسلام وتبنتها الدولة الإسلامية، والثانية جاهرت بتزعنهما الفارسية بكل ما تشمله من قيم وتقالييد

وحاولت استبدال القيم والنظم الإسلامية بأخرى ساسانية معنى أرجاع القديم إلى قدمه، وبهما يكن فقد كانت هذه الفتنة قليلة في عددها ضئيلة في أثرها ولكنها خطيرة في أحدها وقد أخفقت بسبب خبيث أنهاها أيام الثقافة العربية الإسلامية الرحبة والتوفيقية، وقد تمجد نماذج لكتابات الفتنة الثانية في ما نقله الجاحظ عنهم وفي بعض روايات حزرة الأصفهاني والدينوري حيث اهتموا بأحداث وثقافات المشرق الإيراني أكثر من غيره ودافعوا عن الديانات الفارسية متاثرين بتراثات دينية وإقليمية. والمهم أن غالبية الفرس في الفترة موضوعة البحث لم يؤيدوا هذه الحركة.

حول العناصر السكانية في إيران:

يعترف سبولي أننا لا نعلم كثيراً عن المجرات السكانية من الأقاليم الإيرانية وإليها خلال القرون الإسلامية الأولى، ويقسم العناصر السكانية إلى ثلاثة عناصر هي: العرب - الترك - الفرس.

أما العرب فإن الروايات المتباينة لدينا تشير إلى انسياح العرب عن طريق الفتوحات في بعض الأقاليم الإيرانية مثل فارس وكرمان وخراسان خلال القرون الإسلامية الأولى، وكذلك المجرات الإسلامية من البحرين وعمان إلى سواحل إقليم فارس وكرمان، وقد استمرت هذه المجرات بين مد وجزر ورافقتها هجرات التجار والعلماء والفقهاء، وفي المقابل كان هناك نسبة من الفرس في العراق وببلاد الشام وتعززت هذه النسبة بالفرس المجلوبين بعد الفتوح كأسرى وعبيد، وقد تعلم هؤلاء العربية وظهرت أهميتها في عمليات الترجمة وكادة فعالة في إحياء الثقافة الفارسية حتى ولو كتبوا أفكارهم باللغة العربية. وفي إيران فإن عملية التمازج والاختلاط بين العرب والفرس وسكنى العرب في بيشة وإيرانية جعلهم يتكلمون الفارسية إضافة إلى العربية ويتبنون قيم وتقاليد إيرانية إلا أن مظاهر الاختلاط والتباين ليس من السهل التعرف عليها لفقدان المعلومات عنها أو قتلها. ولكننا نستطيع القول أن العرب استطاعوا الحافظة على ثقافتهم وشخصيتها في بعض الأقاليم الفارسية وخاصة تلك التي تحتوي كثافة سكانية عربية كبيرة نسبياً مثل خراسان ثم سواحل إقليم فارس والأحواز وكرمان.

أما المجرات التركية فيشير سبولي إلى آثارها الواضحة في إيران حتى يومنا هذا، فقد غدت بلاد ما وراء النهر تركية وسميت (تركستان) وكذلك أذربيجان. وفي إيران هناك العديد من الأقاليم التي تسكنها مجموعات تركية غالباً بدوية أو شبه مستقرة. ويتوقف سبولي

عند هذا الحد حيث لا ينافس الاستقرار التركي في إيران لأنه يقع خارج حدود هذه الدراسة في الفترة السلجوقيه والصفوية والقاجارية.

ونود أن نعقب بالقول بأن الترك كانوا في حالة حركة وهجرة منذ فترة طويلة قبل السلاجقة وأن دخول الترك بطرق عديدة إلى (دار الإسلام) سواء إيران أو الأقاليم العربية لم يحدث فقط مع المجرة السلجوقيه، بل استخدم الأتراك كمقاتلة في الجيوش الإسلامية وموظفي في الإدارات وكخدم في البلاط منذ مطالع العصر العباسي وقبله بقليل حتى سعدوا إلى مناصب القيادة فيما بعد.

ثم أن سبولي لم يشر إلى عناصر سكانية أخرى مثل الأكراد الذين اعتبروا عنصراً مهمأً موزعاً في مناطق عديدة غربي وجنوبي إيران وكذلك الدليم والزط وقد بقي التتبع السكاني في المدن الإيرانية أكثر منه في الريف وهذا أمر طبيعي.

حول الحياة العسكرية:

يشكو سبولي من قلة الروايات من عناصر الجيش الإسلامي راعاده في عصر الفتوحات الإسلامية، كما وإن الأعداد التي تذكر في بعض الروايات مبالغ فيها لا يمكن للباحث قبولها. ولاشك في أن جيش الفتح الإسلامي كانت نسبة الكبرى من العرب ويعتبر سبولي عجيبة العباسين منعطفاً مهمأً بالنسبة إلى تاريخ الجيش حيث زادت نسبة الفرس إلى العرب.

ولكن الباحث في عناصر الجيش العباسي وتكوينه بدأ بتنظيم الدهوة في خراسان يلاحظ أن العناصر العربية استمرت كقوة ضاربة في الجيش العباسي، فقد أنس العباسيون جيشاً مختلفاً في خراسان يتكون من (أهل خراسان) ولا يعني هذا الاصطلاح غير العرب من المدراسية بل يشمل العرب وغير العرب الذين مزجوا في وحدات عسكرية حسب قراهم ومدنهم لا حسب عشائرهم وأنسابهم، وكان للعباسيين في مطالع دولتهم فرق أخرى نظمت على أساس قبلي مثل اليمانية والمصرية والريعية، إضافة إلى فرق عسكرية من عناصر أخرى مثل الفرغانية والهبيط والسودان ولذا فالقول بأن الجيش في العصر العباسي الأول يتكون من الفرس فيه كثير من المبالغة، لقد زادت نسبة (أهل المشرق) في الجيش منذ عهد هارون الرشيد حين جئد الفضل البرمكي فرقاً جديدة من خراسان وببلاد ما وراء النهر سماها العباسية في محاولة لاحلامها عمل الفرق القديمة مثل الأبناء وغيرهم التي باتت عيناً على الدولة، ثم زادت نسبة (الترك) في عهد المعتصم وبقي الأمر كذلك حتى الفترة البوهيمية حيث كان العنصران الرئيسيان في الجيش هما الدليم والترك إضافة إلى الكرد والقبائل العربية.

حول الحياة الدينية:

يرى سبولر أن الزرادشتي والإسلام تعايشاً مدة طويلة في بلاد فارس بعد دخول الإسلام، مع الفارق وهو أن الإسلام غداً دين الدولة الرسمي بينما فقدت الزرادشتيه دعم السلطة الساسانية المنهارة ولكن الديانتين احتمل بعضها البعض الآخر.

لقد عبرت الزرادشتيه عن المشاعر الوطنية/الإقليمية وحفظت التقاليد والقيم والمثل الفارسية بحيث تمتحن في تشجيع فئة من المثقفين بالاحتفاظ بديانتهم إضافة إلى نسبة لا يأس بها من العامة. وتشير رواياتنا التاريخية عن بدايات القرن الثالث المجري/الناسع الميلادي أن الريف الإيراني في غالبيته بقي مجوسيًّا وانتشر الإسلام في المناطق الحضرية الإيرانية، كما ساعدت الزرادشتيه في رعاية التراث الأدبي الفارسي من لغة وشعر وثقافة وحفظه حتى تيسر له الظهور مرة ثانية في حوالي منتصف القرن الثالث المجري/الناسع الميلادي وبعد بتشجيع من حكام الإمارات الإقليمية في بلاد فارس.

ويلاحظ سبولر أن فئة المثقفين الإيرانيين كانت أميل للحفاظ على (الزرادشتيه) ولم يستسيغوا الصيغ التوفيقية الجديدة بين الإسلام والزرادشتيه أو المذكورة مثل محاولة بهاء فريد الروزانی الجبوسي الذي أراد التقارب بين الزرادشتيه والإسلام بإلغاء كل التعاليم الزرادشتيه المتأنة لتعاليم الإسلام مثل الزواج من الحرمات وشرب الخمر وأكل الميتة وعبادة النار والزمزمه أثناء الطعام، وقد تعامل رجال الدين الزرادشت مع السلطة العباسية في الإطاحة به ولكن القورة استمرت وظهرت سلسلة من الحركات أخذت الواحدة تلو الأخرى.

ويرى سبولر أن تعاليم دينية أخرى غير زرادشتيه انتشرت في الأقاليم الإيرانية وخاصة خراسان تتعلق بتناسخ الأرواح والرجمة والخلول ويردها سبولر إلى البوذية التي لم تكن بعيدة عن خراسان، بل كان هناك مجموعات بوذية في المنطقة. لقد انتشرت هذه الأفكار بعد مقتل أبي مسلم الخراساني ونادت بحمل الروح الإلهية فيه واعتقدت برجعته ولعل أحد أصحابها الخليفة من سياسة العباسين فقد ظهرت المقنعة ثم تلتها المبضة والمحمرة والبابكية الخرمية.

ويؤكد سبولر مرونة هذه التسميات وغموضها واختلاف المصادر في تحديد معناها، ومع أن جل أتباعها من معتقدى الديانات الإيرانية القديمة فإن ذلك لم يمنع عدد من المسلمين من الانضمام إليها بسبب إغراء شعاراتها أو خيالهم من السياسات العباسية أو تعلقهم بأعمال برقة. إن اصطلاح الخرمية تعوز الدقة في تحري مصدره ومفهومه وليس لدينا معلومات عن ماهية اللون الأحمر الذي استعمل شعاراً لبعض فرق الخرمية. ومن الواضح أن الاصطلاح استعمل للدلالة على الفرق

المروطية Hetrodox sects ولكن هذه الفرق منشقة عن الزرادشتية وليس عن الإسلام. ويبقى الاصطلاح غير واضح تماماً ويدل على معانٍ مختلفة في أماكن مختلفة، وهذا ما أدى إلى خطأ بعض الباحثين حين اعتبروا المقتنة حركة مانوية أو خلطوا بين عقائد هذه الحركات.

وينهي سبولر كلامه عن المزدكية والزرادشتية والفرق التي انبثت عنها بعد الإسلام بمجموعة تساؤلات منها... هل أن تصنيف هذه الفرق هو تصنيف رسمي يعبر عن وجهة نظر السلطة العباسية؟ أم هو تصنيف كتاب الفرق والمؤرخين المسلمين؟ وهل أن هذه الحركات هي حركات فلاحين متربدين في أقاليم مختلفة يتخلصون للتخليص من الإسلام والسلطة العربية؟ من الصعب الإجابة على هذه الأسئلة دون توفر المادة التاريخية الكافية، وتبقى الصورة ناقصة، ولعل ما لحق متأكدين منه هو تأثير بعض تعاليم هذه الفرق على ثبات عملت تحت غطاء التشيع وهي ليست منه ونعني بها فرق (الغاللة).

وحيث يتكلّم سبولر عن المانوية يرى أن سياسة الساسانيين كانت تهدف إلى كبح جماح المانوية. والمعروف أن مصدر المانوية هو العراق ومنه انتشرت إلا أن مطاردتها في إيران أدي إلى عدم انتشارها، وحين جاء الإسلام إلى إيران شعرت المانوية وغيرها من الديانات المنشقة بنوع من التسامح بالمقارنة مع تعسف الساسانيين، وعاد بعض المانوية إلى إيران ونشطوا هناك، ولكن ازدياد نفوذهم وخطورتهم في إيران وال伊拉克 قويّل بإجراءات شديدة من قبل العباسيين الأوائل مما دعاهم إلى اللجوء إلى تركستان والصين وبصورة عامة فقد ظلت إيران خالية منهم ومع ذلك فقد وجدت بؤر صغيرة في جرجان وخراسان وفي سمرقند (تركستان) وقد شاع في العصر الإسلامي اصطلاح (زنقة) للدلالة على المانوية بالدرجة الأولى رغم أن مفهومه اتسع فيما بعد ليشمل كل التعاليم المخالفة للإسلام أو حتى أعداء السلطة السياسية.

لقد كانت نظرة سبولر إلى الديانات الإيرانية وما انشق عنها من حركات دينية/سياسية في الفترة الإسلامية نظرة شمولية فيها الكثير من العمق ولكنها مختصرة، وطرح العديد من الأسئلة ليملا الثغرات في معلوماتنا عن هذه الفرق ويبقى ما كتبه كريستنسن وصديقي من أكثر المراجع سعة عن الحياة الدينية في إيران الأولى قبل الإسلام والثانية بعده.

وحيث يتطرق سبولر إلى الفرق والمذاهب الإسلامية التي انتشرت في إيران في الفترة موضوعة البحث يرى أن المذاهب الإسلامية المختلفة انتشرت هناك بجهود العلماء والفقهاء وكذلك بسبب نشاط الفرق الدينية - السياسية، ولم تتدخل الدولة الإسلامية في تفضيل

مذهب على غيره ولم تتبني مذهبًا رسميًّا بعินه حتى القرن الرابع المجري أو بعده، بل إننا نلاحظ انتعاش حركات فارسية ثورية وخاصة بين الفلاحين والمستضعفين في الريف يشترك فيها عناصر غير إسلامية، أما المسلمين من الإيرانيين فكانوا غالباً من أهل السنة وهناك جماعات من المعتزلة والمرجئة والخوارج ولم يكون المذهب الشيعي إلا نسبة ضئيلة من السكان حيث لم يكتب للتشيع الانتشار إلا في بداية القرن السادس عشر الميلادي على يد الصقريين، هذا مع إدراكتنا للجهود التي بذلت في القرن الثالث المجري /التاسع الميلادي وما بعده من قبيل الإمارة الطبرية الزيدية في طبرستان والأقاليم المجاورة لنشر المذهب الزيدي، ومن قبيل البيهقيين الذين ساندوا التشيع في العراق لأسباب مصلحية ولكن لم يفرضوه أو ينخدلوه مذهبًا رسميًّا في الأقاليم التي حكموها في إيران بل كانوا أقرب إلى مذاهب أهل السنة.

وهنا تظهر أثر المبالغات التي أوردها بعض المستشرقين الذين اعتبروا التشيع مذهبًا متواترًا endemic في بلاد فارس (راجع لامبتون^(١٤)) منذ الفتح الإسلامي، بل إن بعضهم نادى بالأصل الفارسي للتشيع (راجع دوزي)^(١٥) ولعل الأكثر دقة الكلام عن التشيع كحركة عربية انضم إليها بعض الموالي باعتبارهم حلفاء للقبائل العربية التي مالت إلى التشيع وهذا ما نلاحظه في حركات الشيعة في العراق في القرن الأول المجري وقد فشل المختار التقفي حين حاول أن يكسب الموالي إلى حركته ويترك العرب.

في الفترة موضوعة البحث نلاحظ حركات معارضة فارسية (ثورية) قام بها الفلاحون وحركات خارجية (يوسف البر وحزة الأزرق وخوارج سجستان) حيث ظلوا عنصراً مرهوباً الجانب، وحركات مرحلة الذين نشطوا في خراسان وببلاد ما وراء النهر بزعامة الحارث بن سريح والجهم بن صفوان مناضلين (خاصة المرجئة الجبرية) من أجل حقوق المسلمين الجدد في تلك المناطق، ثم أعلنت الدعوة العباسية عن نفسها. ولكن ليس هناك حركات شيعية قوية، حتى ظهرت الدعوة الزيدية في طبرستان والديلم في أواخر القرن الثاني ثم في القرن الثالث المجرين /الثامن والتاسع الميلاديين.

وبقى أسئلة ملحقة دون إجابة وأالية ما هي الفرق الإسلامية التي أثرت على الحياة الفكرية والسياسية في إيران في الفترة موضوعة البحث؟ وكيف تنتظم تاريخياً؟ وما هو موقع فرق الشيعة بالنسبة لهذه الفرق؟ وماذا تطورت بالشكل الذي تطورت فيه؟ إن الكتب التاريخية فيها القليل من المعلومات عن نشاطات الفرق الإسلامية في إيران، ولابد أن نبحث في كتب الحديث وكتب الرجال الشيعية، ولكن مؤلفي هذه الكتب ليسوا على رأي واحد فالتجاشي يحدُّ من الكشي وكتابه في الرجال، والخطير في كتب الفرق الإسلامية أنها ليست

حيادية وتعبر عن وجهة نظر مؤلفها ومذهبها والمصر الذي عاش فيه. أما الكتب المتأخرة مثل «حار الأنوار للمجلسي» (١١٢١/١٧٠٠هـ) فليس لها قيمة تاريخية لاحتواها على نسبة كبيرة من الميثولوجيا، كل ذلك يؤشر إلى الصعوبات التي تعرّضنا لها في بحثنا في تاريخ الفرق الإسلامية في دار الإسلام عامة وليس في إيران خصوصاً.

أما أهل الذمة (مجوس ويهود ونصارى وصائبة وغيرهم) في بلاد فارس فكانوا كما يشير سبولي يتمتعون بحرياتهم في العبادة وفي اختيار المهنة التي يريدون، لكن بعضهم من التجار الكبار أو الصغار أو صيارة وجهازية أو أطباء أو أصحاب فناء وكان منهم من الفئات الفقيرة أما ما يشار إليه من أوامر تحديد ذي خاص بهم أو التمييز بينهم وبين المسلمين فهو في رأينا مجرد نصوص لم يهدى توليه نظرية تكتب للمحسنين أو القضاة ولا تطبق، وبعضها الآخر أوامر من الخلفاء أو الولاة تصدر لظروف معينة ثم تهمل ونادرًا ما تطبق عملياً. ولا تسجل روایتنا التاريخية إلا نادراً فتتاً أو حوادث بين المسلمين وأهل الذمة في إيران وهو إشارة إلى الواقع والانسجام في الفترة موضوعة البحث.

مظاهر الحياة الاقتصادية:

يرى سبولي أن الاستقرار النسي الذي تحقق في الأقاليم الإيرانية بعد الفتح الإسلامي كان عاملاً في الازدهار الاقتصادي، وهذا يلاحظ في بعض الأقاليم دون غيرها فكلما استتب الأمن انتعش الاقتصاد الزراعي والتجاري والحرفي. ويتحقق سبولي أن الحضارة الإسلامية كانت حضارة مدن، وكانت المدن في بلاد فارس مركز النشاط التجاري والصناعي، ولعبت الأسواق حيث انتشار أرباب الأصناف والحرف وكذلك فعاليات التجار دوراً واضحاً من هذا النشاط، وقد انعكس ذلك دون شك على ارتفاع مستوى المعيشة وعنابة الفئات الغنية بالمالبس والمسكن، وما سبق ذلك من توفر الفراغ والفرصة الكافية للعناية بالثقافة والعلوم والأداب فنشأت فئة من المؤلفين والكتاب المهتمين بالمعارف المختلفة تحت رعاية وتشجيع الولاة والأمراء وحكام الدوليات الفارسية فيما بعد مما دفع بالثقافة في القرن الرابع المجري /العاشر الميلادي مراتب جديدة ولكن تلك الحركة الثقافية الضخمة لم تكن مقصورة في بلاطات الأمراء أو بيوت الوزراء والأثرياء بل أنها أولاً وأقبل كل شيء ثمرة التراكم المعرفي الضخم في إيران قبل الإسلام وبعده.

أما الزراعة فإن تنوع المناخ ووفرة المياه والاستقرار كانت عوامل رئيسية في تنويع المحاصيلات ووفرة الزراعة في الأقاليم الإيرانية، وتدل قوائم جبائية ضريبة الخراج على وفرة الحصول وتتنوعه شيئاً وشيئاً:

أما نظام الأرض ول科技园ها فيذكر سبولر إلى تنوع الملكية في بلاد فارس وكان الولاة ثم حكام الدوليات الفارسية مدركين للرابطه بين الإنتاج الزراعي وبين موارد الخزينة فعملوا على الاهتمام بالزراعة والتشجيع على تطويرها، إلا أن ظاهرة إقطاع الأراضي الزراعية بدأت تظهر بصورة تدريجية منذ حوالي منتصف القرن الثالث المجري التاسع الميلادي الذي شهد أنواع مختلفة من نظام الإقطاع قبل أن يتبلور نظام الإقطاع العسكري البوبي في القرن الرابع المجري / العاشر الميلادي، ولم تكن ضريبة الأرض واحدة في أقاليم الشرق ولاحظ أنها زادت في الفترة البوبيه حيث سمح للإقطاعيين وأهل الضيمان بزيادة الضريبة في أراضيهم وزادت أساليب الإساءة للفلاحين ولكننا لا يمكن أن نعم حالة التدهور الزراعي في العصر البوبي على كل الأقاليم الإيرانية التي شهدت بعضها ازدهاراً زراعياً ملحوظاً واهتمامًا بمشاريع الري.

حول الثقافه الحضاري في إيران

يولي سبولر أهمية ملحوظة إلى الثقافة الإيرانية وتأثرها بالثقافة العربية الإسلامية في تلك الفترة. وقد أشار إلى تميز الحضارة الفارسية وغنائها قبل الإسلام وصلاتها الثقافية والتجارية بحضارات الجوار وخاصة الحضارات السامية / العربية قبل الإسلام وانتقال الأفكار والديانات والسكان بين الجانين وإذا كانت النظم والثقافة وحتى الديانة (الزرادشتية) قد انتقلت إلى الأقاليم العربية فإن نظماً وأفكاراً وحتى الديانة المانوية قد انتقلت من الأقاليم العربية إلى إيران قبل الإسلام، وقد فتح الباب على مصراعيه بعد دخول إيران (دار الإسلام) نتيجة موجة الفتوحات الأولى والثانية وامتصاص الشعوبين والحضارات ومن خلال المجرات السلمية والتجارة والرحلة في طلب العلم والتزاوج، كما كان التأثير متبدلاً في اللغة والأدب حيث ازدهرت حركة الترجمة والتعریف وتعلم الفرس العربية والعرب الفارسية بحيث صعب أحياناً التفريق بينهما خاصة بعد أن اقتبسوا الأزياء والعادات والتقاليد نفسها. وقد أفسن هذا الانفتاح الثقافي والحضاري الجانين الفارسي والعربي الإسلامي، وكان المكسب الكبير للعربية التي أصبحت اللغة الأولى في الإدارة والمؤسسات والثقافة والعلوم والدين خلال القرون الإسلامية الأولى في كل الأقاليم بما فيها بلاد فارس، ولم تزدهر حركة الأحياء الفارسية إلا في العصر الساماني (القرن الرابع المجري) ثم الغزنوي حين بدأت اللغة الفهلوية بالانتشار مما دعى بعض الفقهاء للإفتاء بهواز الصلاة باللغة الفارسية. إن ذلك لم يؤثر على العربية بل ظلت الثقافة في بلاد فارس لثلاثة قرون

آخرى ثنائية اللغة. ولم يحدُث التغير الجنوبي إلى جانب تفضيل الفارسية إلا مع الغزو المغولي أو قبله بقليل.

إن سيادة اللغة العربية في الفترة التي عُيّنها المستشرق سبورل لا يعني انتشار اللغة الفارسية بل كان عامة السكان يتكلمون بها وفي هذا المجال يقول الأصبهاني (المسالك ص ٨٣):

كان لبلاد فارس ثلاث لغات: الفارسية التي يتكلمون بها... ولسانهم الذي به كتب العجم وأيامهم ومكاتبات الجبوس فيما بينهم من الفهلوية... ولسان العربية الذي به مكاتبات السلطان والدوارين وعامة الناس.

ويشير سبورل إلى وجود مراكز ثقافية في بلاد فارس مثل شيراز ونيسابور والري ومردو وقم وبخارى وغيرها، ولكن بغداد ظلت خلال هذه الفترة الحاضرة الثقافية الأساسية، وهذا يلاحظ أن البويهيين وهم من الديلم الذين سيطروا على الأقاليم الغربية لإيران وخاصة إقليم فارس ثم مدوا نفوذهم إلى العراق بقوا ضمن إطار الثقافة العربية الإسلامية وشجعوا حكامهم ووزراؤهم النهضة الثقافية العربية واستلدو قوها ولم يقوموا بدور فعال في حركة الأحياء الثقافية الفارسية.

الخاتمة:

إذا كان تعريف الثقافة يعنيناها الواسع يمكن أن يشمل جميع السمات الروحية والمادية والفكرية التي تميز مجتمعاً من المجتمعات وتقسام في إطارها الفنون والأداب وطرق الحياة بما فيها من قيم ومعتقدات وتقالييد... فإن الأستاذ سبورل يكون قد قدم لنا في كتابه هذا نظرة شاملة لمظاهر الثقافة الإيرانية في فترة تاريخية محددة، ولقد كانت محاولته هذه متميزة لأنها لم تكن ممزوجة عن الواقع التاريخي والمفهوم الحضاري لإيران في العصر الإسلامي الوسيط، وأن اختلافنا معه في الآراء والتفسيرات هنا وهناك فإن ذلك لا يؤثر على تقديرنا لهذا الجهد العلمي المتميز.

المواهش

1- Bertold Spuler, Iran in frah – islamischer zeit,... leben zwischen der arabischen and der seldschukischen Eroberung 633 bis loss. Wiesbaden, 1953.

2- idem, Geschichte der Islamischer Lander, 2 vols. Leiden, 1952-53.

3- Carl Brodkmann, Geschichte der islamischen Volker and staaten, Munich and Berlin, 1939. Vasiliv Barthold, Mussulman culture, tran into English in 1934.

4- Guide to Historical Literature, The A.H.A., حول بقية كتبه راجع:

New York, 1961, section M., The Muslim World by B.Lewis.

5- G.Weil, Geschichte der chalifen, 2vols. Stuttgart, 1846-62. -

A.Muller, Der Islam in Morgen, 2vols., Berlin, 1885-87. -

A.Kremer, culturgeschichte des orient unter den chalifen, 2vols, Vienna, 1875-77. - c. Becher, Beitrage zar Geschichte. Agyptens unter der Islam, 2vols., Strasbourg, 1902-1903. T.Noldeke, sketches from eastern history, trans. London, 1892. - Idem, Das Iranische Nationalepos, Berlin, 1920.

6- Paul Schwarz., Iran in Mittelalter nach den arabischen Geographen 9 vols., Leipzig and Stuttgart, 1910 – 1936. - A.christensen, L. Iran sous le sassanides, copenhague-paris, 1936-Idem Etudes sur le zoroastrisme. Copenhague 1928.

7- حول هذه التعليقات راجع: ياقوت الحموي، إرشاد الأديب، لبنان ١٩٠٧ – ١٩٣١ – وكذلك الشعالي، لطائف المعارف، القاهرة، ١٩٦٠

8- Sir John Malcolm, History of Persia, 1815-E.G. Browne, A literary History of Persia, 1902-Sir p.Sykes, A history of Persia, 2 vols. London, 1915.

9- Idem, op.cit,p.8.

10- V. Minorsky, Iranica, Teheran, 1964. - a. K. Lambton, Land lords and peasants in Persia, oxford, 1953 – R. Savory, Iran Under the Safavids. Cambridge, 1980. See also J. Rypka, History of Iranian Literature, 1968.- J. Arberry, The Legacy of Persia, oxford, 1953. - C. Bosworth, The Ghaznavides, New York, 1963 – R. Frye, The Heritage of Persia, London, 1962. Etc...

11- Ibid, p. 23f.

12- Weit, Le empire neo – byz ..., C.H.M., 1953.

13- Frye, The Abbasid Conspiracy, 11., 1952.

14- Welhausen, the Arab Kingdom and its fall, Calcutta, 1922.

١٥ - محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، بيروت ط٢، ١٩٤٢ (الفصل التاسع).

16- F. Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969.

17- D. Dennett, Marwan b. Muhammad, Harvard University, 1939.

18- G. H. Sadighi, Les Mouvements religieux Iraniens au ii etau III siecle I hegira, paris, 1938.

19- Lambton, Islamic society in Persia, London, 1954.

20- See Welhausen, Die religious-politischen opposition ... in alten Islam, (Arabic trans – cairo, 1958) pp. 240 f.

(٤)

مراجعة نقدية لبحث الأستاذ إحسان يارشاتر الموسوم

The Iranian Renaissance

(النهضة الإيرانية)

يبدأ الباحث بمقدمة جيدة تشمل الفقرة الأولى من الصفحة الأولى، كما وإن خطة البحث التي سار عليها جيدة، وموضوع البحث يعالج حركة الأحياء الفارسية الجديدة في اللغة والأدب بعد الإسلام.

إن تاريخ اللغة والأدب لأي بلد من البلدان لا يضيره أن يفسّر بهذا التفسير أو ذاك شرط أن يستند الباحث على روایات موثقة لا أن يتبنّى تفسيرات لا تعتمد النصوص أو يلوّي النصوص لتناسب التفسير الذي يريد الباحث، كما وإن النظرة الشمولية يجب الا تستند على وجهة نظر واحدة وتهمل وجهات النظر الأخرى بل لابد أن تشير إلى الاختلافات أيّما وجدت. من هنا أجد نفسي مدفوعاً لإبداء بعض الملاحظات:

ولعلي أبدأ التعقيب بـملاحظات عامة: أما الملاحظة الأولى حول البحث فهي تبدأ بالسؤال التالي:

ليس من الضروري لباحث في فترة محددة بالقرون الإسلامية الأولى وعن النهضة اللغوية والأدبية الفارسية الجديدة في بلاد فارس أن يتساءل ما الذي مكّن اللغة العربية من هذا المد والانتشار في تلك البلاد؟ ذلك لأن اللغة العربية ظلت غالبة على بلاد فارس في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى ثم وبالرغم من بداية النهضة اللغوية الفارسية الجديدة في القرن الرابع المجري بقيت اللغة العربية مصاحبة للغة الفارسية خلال فترة انتقالية استمرت ثلاثة قرون أخرى، أي أن بلاد فارس اعتباراً من القرن الرابع المجري وحتى القرن السادس المجري أصبحت ثنائية اللغة (عربية وفارسية حديثة مكتوبة بمروف عربية). إن الذي يكتب عن اللغة الفارسية الجديدة وتطورها عبر مراحلها المتتالية لابد أن يكتب عن اللغة العربية التوأم التي فرضت نفسها على بلاد فارس.

وملاحظة عامة أخرى لابد من التنويه بها وهي رغم أن اللغتين الفارسية والعربية تنتسب إلى عائلتين لغويتين مختلفتين الأولى هندية أو روبية والثانية سامية فإن الفتنة المفتعلة من الإيرانيين استخدمت اللغة العربية للتعبير عن أنكارها مدة تزيد على الثلاثة قرون وعدد

الذين كثروا بالعربية خلال هذه القرون كان كبيراً جداً من مؤرخين ومحبوبين وأدباء وفقهاء ومتكلمين وجغرافيين وفلاسفة وغيرهم، وحين ينده باستخدام الفارسية الحديثة في القرن الرابع المجري كان استخدامها في الشعر والأدب وبقيت اللغة العربية تستخدم دون منافس في الإدارة والدين. وفي الكتابات التاريخية والفقهية والشرعية بقيت اللغة العربية تستعمل دون منافس... وهنا يفرض السؤال التالي نفسه.. أليس من الضروري أن يتطرق الباحث في مثل هذا الموضوع إلى عملية (التأقلم الحضاري) أي الأخذ والعطاء في مجال اللغة والأدب. فقد أثرت اللغتان في بعضهما الآخر في مجال المصطلحات والتغييرات والكلمات كما ظهرت أشعاراً وحكاماً ورسائل ديوانية وتوصيات متداولة سواء في النطق أو في المعنى، خاصة وقد ازدهرت حركة الترجمة وتعلم الفرس العربية والعرب الفارسية واقتبسوا العادات والتقاليد والأزياء بحيث يصعب التفريق بينهم كما يقول الجاحظ، وقد أغنى هذا الانفتاح الجانبي وكان المكسب الكبير في القرون الأولى للغة العربية التي أصبحت لغة الإدارة والسجلات والمؤسسات والعلوم والثقافة والدين، ويتدحرج ابن قتيبة نزعة التمازج بين اللغتين والثقافتين ويعطي أمثلة على الكتاب الذين مثلوا هذه التزعة مثل موسى بن سيار الأسواري والعتابي والجهمي الذي بدأ بتأليف كتاب شامل يضم ألف سمر من أسماء العرب والمعجم والروم.

فاجتمع له من ذلك أربعون ليلة وثمانون ليلة، كل ليلة سمر تحتوي على حسين ورفته أقل أو أكثر ثم عاجلهن المنيّة قبل استيفاء ما في نفسيه من تعميمه ألف سمر.

إن هذا التمازج والتآقلم والاستدداد استمر حيث ظلت الثقافة في بلاد فارس ثانية اللغة ولم يحدث التغير الجندي إلى جانب تفضيل الفارسية إلا مع الغزو المغولي أو قبله بقليل، ويوخذ الأصطبغري (من القرن الرابع المجري) ذلك بقوله:

كان لفارس ثلاث لغات: الفارسية التي يتكلمون بها.. ولسانهم الذي به كتب العجم وأيامهم ومكابثهم المحبوس فيما بينهم من الفهلوية.. ولسان العربية الذي به مكابثات السلطان والدواعين وعامة الناس.

أما الملاحظة العامة الثالثة فهي في منهج البحث وأصوله فالباحث لم يطلع على أي كتاب أو بحث للباحثين العرب المحدثين سواء باللغة العربية أو اللغات الأجنبية بينما اطلع على بحوث لباحثين إيرانيين محدثين. وتناسى كتب لباحثين أجانب معروفيين رغم تطرقه لموضوعات تخصهم مثل كتاب فتح العرب لآسيا الوسطى للبروفسور جب. والباحث يشير

إلى مصادر بالهامش دون ذكر تفاصيل عن هذه المصادر لا في المامش ولا في قائمة المصادر مثل ص ٤ هامش ٦ . والباحث يذكر السنوات الميلادية دون ذكر السنوات المجرية مع العلم أن الفترة التي يعالجها تستوجب ذلك.

ويعد هذه الملاحظات العامة انتقل إلى الملاحظات الخاصة:

من ١ الفقرة الثانية: ليس لدينا روایات موثوقة توکد إجبار الفرس على قبول الإسلام بالسيف، بل إن الفرس خيروا بالبقاء على دياناتهم مقابل دفع الجزية، والمجوس منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم عموماً معاملة أهل الكتاب والأدلة كثيرة على استمرار وجود بيوت النار المجوسية في أقاليم عديدة من بلاد فارس وخاصة الشمالية منها والجنوبية.

من ١ الفقرة الثانية أيضاً: كذلك ليس لدينا معلومات إلى فرض الإسلام في تركستان بل الرأي السائد هو العكس كما يقول البروفسور جب في كتابه (تركستان حتى الفرزو المغولي).

من ١ الفقرة الثانية نفسها: يبني الباحث الرأي القائل بالتمييز الحاد بين المسلمين والمجوس واحتقار المسلمين للمجوس دون ذكر مصادره، والواقع أن الدولة استعانت ب الرجال الدين المجوس والدهاقن في الإدارة وإعادة تعديل ضريبة الخراج والجزية في أقاليم عديدة من بلاد فارس.

من ١ الفقرة الثالثة: يظهر الباحث الموالي وارتباطهم برابطة الحلف مع العرب وهو التقليد المتبع آنذاك وكأنه تعسف واحتقار من قبل العرب تجاه الموالي. والواقع أن العرب المسلمين هم الذين نظموا الموالي كفئة اجتماعية وأبرزوه في المجتمع والحياة العامة وعاملوهم معاملة حسنة ولعل سبب هذه العلاقة هو المصالح المشتركة مع الأخذ بنظر الاعتبار أن البدايات كانت صعبة على الطرفين فالعرب لا يزالون مادة الإسلام وقوته الضاربة. هذا مع إدراكتنا حالات استثنائية تشير إلى الازدراء ولكنها تبقى حالات فردية لا تدل على موقف مجتمع بأسره أو سياسة دولة.

إن الباحث لا يظهر هذه النظرة الجديدة في العلاقة بين العرب والموالي، ويتنكر للتغيرات الجديدة التي تدعو إلى إعادة تقويم مركز الموالي ودورهم في المجتمع. مع العلم أن الرأي الذي يرددده بات قدديماً وعفى عليه الدهر، خاصة وأن الباحث نفسه يعترف أن الموالي غدو قوة سياسية وثقافية كبيرة، إذن كيف تيسر لهم ذلك إذا كان المجتمع العربي الإسلامي مجتمعاً متupsفاً عنصرياً؟؟

ص ٢ الفقرة الثانية: المبوسيه لم يشكك بها وحافظ رجال الدين الزرادشت على عقیدتهم ومعايدتهم وكتبهم وطقوسهم، وتعاونت السلطة الإسلامية معهم في محاربة الحركات المنشقة عن الزرادشتيه مثل المانوية والمزدكية وهذا ما لم يذكره الباحث.

ص ٢ الفقرة الثالثة: لم يشير الباحث إلى الحقيقة التاريخية وهي أن ازدهار اللغة القومية الفارسية والأدب الفارسي من جديد في القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي وقبله قليلاً لم يؤثر على استخدام اللغة العربية والثقافة العربية في بلاد فارس بل سارت العربية والفارسية جنباً إلى جنب لثلاثة قرون أخرى حتى عميء المغول.

إن الباحث لم يعط هذه الأزدواجية اللغوية (العربية - الفارسية) حقها ولم يشير إلى عوامل الأخذ والعطاء بين الثقافتين.

كما وإن الباحث لم يشير إلى أن النهضة الفارسية الجديدة كانت محدودة باللغة والشعر بينما ظلت العلوم الأخرى تكتب باللغة العربية مثل الفقه والتفسير والتاريخ. ومن الحقائق المعروفة لدى المختصين بتاريخ بلاد فارس هو عدم وجود كتاب تاريخي باللغة الفارسية يتعلق بتاريخ بلاد فارس حتى بديايات الفترة المغولية (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) إذا استثنينا بعض العهود الوثائق والأساطير. وإن المؤرخين والفترس منهم في العصر الإسلامي كتبوا في تاريخ بلاد فارس ضمن كتبهم التاريخية الحولية العامة المكتوبة باللغة العربية كالطبراني مثلاً. ويجعل القول إن قيمة المؤلفات التاريخية الفارسية قبل الفترة المغولية باستثناء تاريخ اليهقي (ت ٤٧١هـ/ ١٠٧٧م) ليست تاريخاً بالمعنى الصحيح بل يغلب عليها الأدب والتوادر والأساطير. وقد أشار أحد المؤرخين الفرس في مصر الإسلامي وهو حمزه الأصفهاني صاحب كتاب (تاريخ سني ملوك الأرض والأبياء) إلى تواريخ الفرس قبل الإسلام فقال: إن تواريختهم كلها مدنحولة وغير صحيحة.

ص ٢ الفقرة الأخيرة: حين أدرك الباحث أن ليس هناك مؤلفات باللغة الفارسية في العلوم والمرارة خلال القرون الإسلامية الأولى، عمد إلى طريق آخر مستنداً إلى فرضية ابن خلدون التي تقول (إن أغلب علماء الملة الإسلامية من العجم) وهي فرضية أثيرت حولها مشادة كبيرة واختلافات في التفسير، وقد قبلها الباحث كحقيقة مسلم بها دون مناقشة. الواقع أن العكس هو الصحيح في الفترة موضوعة البحث فاللغة العربية هي لغة الكتابة والثقافة والدوافع والعقيدة وقد كتبت بها العلوم الدينية والإنسانية

وإن الأساتذة الأوائل في هذه العلوم لابد أن يكونوا من العرب الذين تلّمذ الفرس الأوائل عليهم عن طريق الاتصال والرحلة في طلب العلم.

وفي المقابل لا يرى الباحث بأنه بالإمكان الرد على فرضية ابن خلدون بفرضية أخرى انتشرت وعمت خلال فترة الازدهار الحضاري في العصر العباسي، وقوتها العربية هي اللسان فمن تعلم العربية فهو عربي، ومعنى ذلك أن المرء بلسانه وفكرة وثقافته وولاته للمجتمع الذي يعيش فيه لا يأصله ودمه وموطنه، وقد نادى بها كبار المفكرين في مطلع العصر العباسي أمثال الجاحظ فأصبح المعيار الثقافي لا العنصري الأساس لتقسيم المرء، وعلى هذا الأساس يمكن أن نعد كل العلماء بالذى عذّهم الباحث فرساً بسبب موطنهم وعنصرهم عربياً استناداً إلى لغتهم وثقافتهم وميولهم الفكرية العربية الإسلامية.

وما يدل على عدم جدواي المعيار الذي اعتمدته الباحث أنه في فترة القرون الإسلامية الأولى لم تكن الناس تصنف بمعايير إقليمية أو عنصرية بل كان الإسلام يجمعهم وهو العامل الغالب والموحد مع وجود عوامل أخرى تدعوا إلى الفرقه. والعودة إلى مصادر النسب والتراجم تؤكد أن العديد من عد فارسياً بسبب لقبه أو نسبته إلى إقليم معين ومنهم البخاري يعود في أصله إلى قبائل عربية استوطنت في بلاد فارس منذ عهد الفتوحات الإسلامية.

على أن الباحث نفسه بعد هذا كله يعترف أن الإسلام والعرب السائدة طفت على الاختلافات العنصرية الإقليمية في تلك الفترة، وهنا يأتي التساؤل لماذا إذن إثارة مسألة أصول العلماء وأنسابهم؟ ولماذا لا تتعامل مع موقف الفرس من الإسلام والعربية كما تتعامل مع بقية سكان البلاد المفتوحة في موقعها من الإسلام. فالفرس لشأن الأولى آمنت بالإسلام وأخلصت لمبادئه ووالت الدولة الإسلامية وتبنّت الفكر العربي الإسلامي وظهر من هذه الفتنة العديد من المفكرين في مختلف الميادين، لم تفكّر في نفسها أنها أعمجية بل مسلمة أولاً وبهذا انسجمت مع عيدها الثقافي وأبدعت، وفترة ثانية تسترت بالإسلام ويرفع التسوية وتُمسك بفارسيتها ويشتّت نزعات مضادة للعرب وشكّكت بدورهم الحضاري عبر التاريخ وهو لامع الشعوبية.

من ٢ الفقرة الأخيرة: الدراسات التاريخية تعرف بدور الموالي وأهميتهم الثقافية والفكرية ولكن ليس كما يحاول الباحث تصويره مستنداً على أحد الباحثين المحدثين المستشرقين

(جوينبول) على حساب دور العرب المسلمين الذين ساعدوا الموالي للوصول إلى ما وصلوا إليه وخاصة في البدايات. إن المبالغة التي يصور بها Juynboll دور الموالي بالمقارنة بالعرب يمكن أن تقابل بأحكام مضادة من مستشرقين كبار أمثال غوستاف لوبيون الذي يقول:

إن تأثير العرب في بلاد فارس كان كبيراً في أمور الدين والعلوم واللغة.

وثيردور نولدكه الذي يقول:

إن الحركة الهلنية لم تمس الحياة الفارسية إلا القشور، بينما استطاع الدين العربي والحياة العربية أن ينفذا على قرارة الحياة الإيرانية.

وكروبيناوم الذي يقول:

إن الأدب العربي لم يعط فارس جزءاً من معجمه اللغوي فحسب وإنما منحها أيضاً كثيراً من الفنون والقواعد الأبية والمصطلحات العلمية والفنية.

من ٣ الفقرة الثانية: من أجل إعطاء بلاد فارس خصوصية متيبة يقارن الباحث بين قبول سوريا والعراق ومصر للإسلام واندماجها في المجتمع الإسلامي وبين مقاومة بلاد فارس، والواقع أن المقارنة غير واردة لأسباب موضوعية تاريخية وبشرية وجغرافية فالآقاليم المذكورة تعد امتداداً لشبة جزيرة العرب وسكنها العرب قبل الإسلام وبعدة وأعداد كبيرة وكانت ارتباطاتها التجارية والبشرية قوية جداً بسكان شبه الجزيرة العربية، أما بلاد فارس فعلى عالم مغاير طبيعياً ومناخياً وسياسياً ودينياً ولغورياً ومن الطبيعي أن يكون رد فعلها مغايراً وأن يأخذ الاندماج وقتاً أطول بل إن الغريب أن يحدث العكس.

من ٤ في آخر الصفحة: الباحث ليس من أدباء القرن العاشر بل التاسع الميلادي (ت ٢٥٠هـ).

من ٤ في أول الصفحة: يبرر الباحث بسرعة على الحركة الشعورية مع أن مظاهرها اللغوية والأدبية واضحة، ولا يذين عنصريتها وضيق أفقها الثقافي والفكري مقابل سعة الأنق التي أبدتها النظرة العربية الإسلامية (راجع مقالة جب عن الشعورية).

من ٤ الفقرة الثانية: إن ملاحظات الباحث عن الدعوة العباسية ودور أبي مسلم الخراستاني وتفسيره لاصطلاحات مثل (الخراسانية) تمثل نظرة قديمة عفى عليها الدهر وقد تغيرت تماماً حتى في أوساط المختصين الأوروبيين الذين يعمل الباحث معهم وفي جامعاتهم، ولذلك فإن ملاحظاته في هذا الصدد تحتاج إلى التعديل إن لم تقل التبديل.

من ٤ هامش رقم (٢) يفسر الباحث قول الجاحظ تفسيراً عنصرياً لا حضارياً ثقافياً وهذا غير وارد ولا يصح وإن منطق الأحداث يخالفه وينطبق هذا الكلام على هامش رقم (٣) أيضاً.

من ٦ الفقرة الأخيرة: يقول الباحث إن اللغة الفارسية الحديثة في القرن الرابع المجري/ العاشر الميلادي (الفترة السامانية) غدت لغة العلم والمعرفة في بلاد فارس وبهذا أنهت الاحتكار الذي فرضته اللغة العربية في هذه المقول.

وهنا يفاجئنا الباحث بعد كل التعتميد الذي فرضه على اللغة العربية طوال مجده فيعرف بقلبة ونقوذ العربية واحتقارها للعلم والمعرفة في بلاد فارس قبل القرن العاشر الميلادي وهذه حقيقة كان لابد أن يبرزها في مجده. أما الأمر الثاني فإن حركة إحياء اللغة الفارسية في القرن العاشر الميلادي لم تشمل في بداياتها كل العلوم والمعرفة بل كانت محددة ومقصورة على الشعر والأدب وظللت العربية في بلاد فارس لغة السجلات والدين والعلوم والمعارف ثم أخذت الفارسية تشيع تدريجياً في هذه المجالات حتى أصبح لها الكلمة في العصر المغولي.

وفي ذكره للكيانات السياسية في بلاد فارس لا يتطرق الباحث إلى البوهيميين ولا يحاول أن يبرز لماذا لم يشجع هؤلاء اللغة الفارسية والثقافة الفارسية بل على العكس شجعوا الثقافة العربية والعلوم المكتوبة باللغة العربية وكان لابد من تفسير عدم ميلهم إلى الفارسية وليس إهمالهم كما فعل الباحث في مجده.

من ٧ الفقرة الثانية: يرى الباحث أن الحضارة الإسلامية الكلاسيكية بدأت بالتدور في نفس الوقت الذي انتعشت فيه الثقافة الفارسية بينما الواقع أن القرن الرابع المجري/ العاشر الميلادي هو الفترة التي شهدت نهضة حضارية كبيرة في العالم الإسلامي إلى درجة أن آدم متر يسميها (الريناسانس)، أما الذي حدث فهو التدور والتفكك السياسي في الدولة العباسية وليس الحضاري كما يفهم من الباحث.

ومهما يكن من أمر فإن ما كتبه الباحث إحسان يارشتر لا يقارن بالمفاهيم المبالغ بها التي أوردها أحد لواساني في ورقته التي قدمها إلى ندوة قطر سنة ١٩٩٥ التي عقدت تحت عنوان العلاقات العربية – الإيرانية.

(٥)

مراجعة نقدية لكتاب

(البابكية انتفاضة الشعب الأذريجاني...)

الكتاب الذي بين أيدينا - موضوع المراجعة - هو الترجمة العربية للأصل المكتوب باللغة الروسية والموسوم **البابكية - انتفاضة الشعب الأذريجاني ضد الخلافة العباسية** لمؤلفه حسين قاسم العزيز وقد نشر في بغداد - بيروت سنة ١٩٧٤ من قبل مكتبة النهضة ببغداد ودار الفارابي بيروت، ويقع الكتاب في ٢٧٥ صفحة، عدا الملحق والفالرس ويضم مقدمة وخمسة فصول وخاتمة.

يناقش الفصل الأول من الكتاب المصادر القديمة والمراجع الحديثة من كتب ومحوث، ويغطي الفصل الثاني للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمشرق الإسلامي في العصر العباسي الأول وانعكاساتها على الأحوال السياسية، أما الفصل الثالث فيحاول توضيح المبادئ الأيديولوجية للحركة البابكية، ويستعرض الفصل الرابع العوامل التي ساعدت على قيام البابكية والظروف التي مهدت لانتهاشها والتوجهات الأولى التي حققتها ثم أسباب تدهورها وفشلها، مفصلاً في المعارك العديدة بين أتباع بابك والجيش العباسي، أما الفصل الخامس فيبحث في حياة بابك وسيرته السياسية والاجتماعية، ختاماً هذا الفصل بأثر الحركة/الانتفاضة في النظام الاجتماعي والسياسي للخلافة.

يضم الكتاب أربعة ملاحق ليست ذات أهمية كبيرة ولكن خرائطه الست جيدة ومفيدة وخاصة تلك التي تشير إلى مناطق انتشار الحركة وموقع المعارك، أما قائمة المصادر والمراجع فتظهر أن المؤلف قد أجهد نفسه في الاستقصاء عن كل ما كتب عن البابكية تقريباً وببلغات مختلفة.

أما المؤلف حسين قاسم العزيز فقد نال درجة الكандидات من معهد اللغات الشرقية التابع لجامعة موسكو سنة ١٩٦٦ تحت إشراف المستشرق الأستاذ ضياء الدين بونياتوف، ويبعد أنه قد ترسم خطى أستاذه المشرف الذي كان قد أصدر كتاباً سنة ١٩٦٥ بعنوان **أذربيجان بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين** حيث كان إقليم أذربيجان ضمن أقاليم

الدولة العربية الإسلامية وخصص الفصل الخامس من الكتاب لحركة جماهير أذربيجان ضد الخلافة وقصد بها الحركة البابكية.

إن أول ما يخرج به قارئ كتاب البابكية أن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه المؤلف هو تبنيه لتفسير واحد حاول تطبيقه على الحركة البابكية ألا وهو التفسير المادي للتاريخ. وكان من الممكن أن يكتب المؤلف ضمن هذا الاتهام ويبيدي راييه في إدامة الرأي ظاهرة صحية ومطلوبية، وقد فسر التاريخ تفاصير عديدة أكدت على جوانب معينة من الظاهرة التاريخية وكانت ذات فائدة ولكن بشرط أن يستند الباحثون على روایات موثوقة ونصوص تارخية واضحة لا أن تحمل النصوص فوق طاقتها أو تلوى وتكيف لتناسب تفسيراً بعينه.

لقد خرجنا بعد قراءة الكتاب بسؤال مهم هو:

هل يمكن وضع الفقهيّة العلميّة في خدمة الأيديولوجيا السياسيّة أو المذهبية أو الإقليميّة دون التضحية بشيء من حقائق البحث؟؟

والواقع أن الكتاب - موضوع المراجعة النقدية - ليس وحيداً في بابه فطالما عانى تاريخينا العربي الإسلامي من تفاسير اتسمت منذ البداية بالنظرية المسبقة وركنت إلى هذا المذهب أو ذلك الذي جردَ الكثير من الحركات أو المظاهر أو العهود من سياقها التاريخي وحصرها في جانب واحد بالغ في التركيز عليه متناسياً الجوانب الأخرى. وإذا تركنا جانبَ التفسير المادي للتاريخ نلاحظ باحثين أكدوا في كتاباتهم على الاتهام العنصري في دراسة التاريخ العربي الإسلامي وصوروا أحداثه في صورة نزاع حاد بين العرب الحاكمين وسكان البلاد المفتوحة من فرس وترك ويرير ونبيط وديالله وغيرهم، وهكذا خضعت الأحداث لتفسير محدود لخرج بنتائج مقصودة ربما تصل إلى مستوى التزوير الوعي أو اللاوعي للظاهرة التاريخية.

إن الجهد الذي بذله مؤلف الكتاب في الجمع والإعداد والتنظيم واضح وهو أمر يقدر عليه خالية التقدير إلا أنني أجد نفسي مدفوعاً للتعليق والتعليق لوضع الأمور في نصابها من وجهة نظرٍ وأأمل ألا تكون مدفوعاً بأي غرض خارج حدود البحث التاريخي.

وابداً بالقول انطلاقاً من أهمية دقة التعبير أن عنوان الكتاب غير دقيق تاريخياً لأمور عديدة أولها أن بابكا لم يكن أذربيجانياً ليتفضل من أجل بلده وثانيها أن البابكية لم تكن مقتصرة على الأذربيjanيين وحلهم بحيث يحق لنا تسميتها أنتفاضة الشعب الأذربيجاني فقد

أسهمت فيها ثغات من جرجان والديلم وطبرستان وأرمانيا ومناطق بحر قزوين الغربية والأكراد وحتى بعض العرب. أما إقليمياً فتشير مصادرنا أن الحركة شملت مناطق شرقي أرمانيا وطبرستان والديلم وشمالي غربي إيران والجزيرة الفراتية إضافة إلى أذربيجان.

ولكن المؤلف من أجل الأيديولوجية السياسية جرد الحركة من سياقها التاريخي ليحددها بشعب وإقليم معينين لا يتفقان مع الواقع.

وحيث يناقش المؤلف المصادر في الفصل الأول، فإن النقد كما هو متعارف عليه يحتم على الباحث أن يتقدّم الفكرة والموضوع لا أن يجرّح المؤلف ولكن الدكتور حسين العزيز يطلق حكماً عاماً على المؤرخين المسلمين الرواد فيقول:

كانوا يكتبون ما يلائم أذواق الحكام والأمراء وذوي اليسار من الناس، وكان خوف المؤرخين من السلطة والخداع لهم الطبقي ولعدم تعرفهم على الأساس الحقيقي لانتفاضات الجماعي، وذلك متظر من مؤرخين تلك الحقبة ولسيطرة الأوهام وتضليلات السلطة الإقطاعية كان لكل ذلك أثر في موقفهم المعادي من الانتفاضات....

إن التشكيك والاتهام طريق سهل يميز للمراجع أو الناقد بدون عناء إصدار الأحكام من وراء ظهر المؤرخين الأوائل، والسؤال الذي نسأله هل أن اتفاق المؤرخين الرواد حول صورة البابكية كان اتفاقاً مذيراً، ولو أمعن الباحث في النصوص التاريخية لأدرك أن المصادر المقدمة لم تستند على نفس الرواية بل لكل مؤرخ أو إخباري سلسلته الخاصة من الرواية وأسانيده المختلفة، وهل المصادر الغربية وحدها تعطي هذه الصورة السلبية للحركة البابكية؟ إن مراجعة المصادر الفارسية والسريانية والأرمنية تعطي التسليمة نفسها عن البابكية.

ويبدو أن المؤلف حين فحص آراء المؤرخين القدامى فلم يعثر على تحيز واضح ضد البابكية فعدل عن رأيه السابق وغدا الطبرى بالنسبة له من أقل المؤرخين السنيين تحاماً على البابكية وفي تاريخه الكثير من المعلومات المقيدة.. ولكنه غير دقيق في اختيار روایاته إذ ي Prism الشيء ونقشه ويأتي بالفتى والسمين، وهكذا غدت ميزة الطبرى وهي جمع الروايات المختلفة من مصادر مختلفة وبطرق إسناد متعددة غدت نقية في نظر المؤلف. وقد أضاع المؤلف فرصة مهمة وهي مناقشة موارد الطبرى عن الحركة البابكية ونقدها وبهذا كان بإمكانه أن يغيّر معلوماتنا في هذا المجال إلا أنه لم يفعل بل أشغل نفسه بالكلام عن الطبرى وخلفياته الطبيعية.

ولماذا يعتمد المؤلف على روایات الطبری التي تشير إلى معلومات في صالح البابکیة ثم يتهمه بالتحامل حين يورد روایات ليست في صالحها، بل إنه يستعمل تحریجاً غریباً لکی یبر هجومه على الطبری حيث يقول أن الطبری يقدم (حين یورد روایات في صالح البابکیة) خیر ترکیة للبابکیة رغمما عنہ.

ولا يمكننا الإطالة في هذا المجال ... فقد سار المؤلف على المنهجیة نفسها في مناقشته لأراء بقیة المؤرخین الأوائل، فالمؤلف یتهم المقدسی ثم یعود ویقبل آراءه رغم أن المقدسی كان شاهد عیان رحل إلى مناطق المخرکة وزارها، وهذا ینطبق على المسعودی وباقی اصحاب الرأی وابن العبری وابن اسفندیار فهو یستفید من آقوالهم التي تناسب فرضیته ویهاجمهم حين یذکرون روایات لا توافق تفسیره المسبق عن البابکیة. وحين یجعل المؤلف عدم تحامل البیعویی على البابکیة يقول لأنہ شیعی لا یتحامل بشدة على معارضی السلطة، على أننا لو استخدمنا هذا المعيار في الحكم على مواقف المؤرخین في تلك الفترة المتقدمة لوضوح لنا سرعة انھیاره ولکان موقف مؤرخین عدیدین أمثال مؤرخی التاریخ الخلی او الإقليمی الى جانب البابکیة، كما یعنی لنا أن نسأل ما هو مقیاس التشیع او التسنیn في القرون الإسلامیة الأولى؟ وكيف یصح للمؤلف أن يقول أن الطبری سینی والبیعویی شیعی؟ والواقع أن اعتدال هجۃ البیعویی تعود إلى کونه مؤرخ موضوعی معتدل.

وهذا ینقلنا إلى تعیین آخر من التعیینات التي أوردتها المؤلف في كتابه البابکیة وهو ملاحظته بأن السلطة كانت تختضن (المذهب السینی) في الفترة موضوعة البحث. والواقع أن المذاهبون لم تتخذ شکلها المعروف إلا في القرن الرابع الهجری / العاشر المیلادي ولم یبلور مذهب أهل السنة بشكل واضح وقوی إلى بعد ظهور الأشعری. ولم یقرر الخلفاء العباسیون الأوائل مذهباً رسمیاً للدولة قبل المأمون الذي حاول وفشل في جعل الاعتزال مذهبًا للدولة وليس المذهب السینی.

ولم یخلص المؤرخون المحدثون ومن بينهم بعض المستشرقین من أوروبا الشرقية من سهام المؤلف فهو یرى أن اختلافهم معه في التفسیر یعود إلى انتهاجهم الأسلوب الاعلامی ولی خسیق الأفق والأخذار الطبقی وتهیب الرجعیة والرأی المتزمرت ومحاباة السلطة البورجوازیة الرجعیة ویعلق المؤلف على رأی أحد المؤرخین السوفیت الذي قال أن من جملة أهداف البابکیة إزالة الحكم العربی ... يقول هكذا وبكل بساطة وعدم ترویق العالم السوفیي بشبک العلماء البورجوازین إن مؤلف البابکیة یريد من الباحثین المحدثین الا یصدقوا روایات المؤرخین الرواد ولكنه هو نفسه لا یجد غيرها.

من المعروف أن الحركة البابكية من الحركات الخرمية وهذه بدورها مزدكية جديدة. ولذلك فهي تحمل اسمًا فارسيًا استعمل أول ما استعمل في بلاد فارس، وهناك تفاسير عديدة حول أصل تسمية الخرمية إلا أن مؤلف البابكية يرجعها إلى رأي واحد هو أنها اسم مكان قريب من أردبيل في إقليم آذربيجان لكنه يربط الحركة بالإقليم نفسه. وهذا الرأي لا تستنده روایات متقدمة موثوقة بها ولا تشير إليه مصادرها الجغرافية الأولى. واللاحظ أن هناك عدة أماكن في إيران تحمل اسم خرم كصفة سابقة لاسمها ولا تقتصر على المنطقة التي اختارها المؤلف. وكان من الأفضل أن يستعرض المؤلف كافة التفسيرات حول المصطلح ثم يفضل أحدها مستنداً على الأصول التاريخية والجغرافية.

وحين يتكلم المؤلف عن طبيعة الحركة البابكية يرى أنها كانت انتفاضة فلاجحة من أكبر انتفاضات الفلاحين الجماهيرية ضد التعسف وفداحة الضرائب، ويعتمد في ذلك على تحليلات انكلز عن الحرب الفلاحية في المانيا. ولكن كيف يمكن استعارة ما حدث في المانيا الحديثة وتطبيقه على المشرق الإسلامي في العصر الوسيط؟ مع الاختلاف في النظام الاقتصادي وقوة سلطة الإقطاعيين والإمبراطور والكنيسة. ثم كيف توصف البابكية بكونها انتفاضة فلاجحة وقد انضم إليها الإقطاعيون وأسهموا أمراء المقاطعات مثل الأمسيد الطبرستاني والأمير المازيار وعصبة الكردي مع عدد من الشيوخ الأكراد وحتى بعض العرب المعارضين للعباسيين مثل ابن البیث وحاتم بن هرثمة؟ ولم يستطع المؤلف أن ينكر تلك الحقائق ولكنه يبررها بقوله أن إسهام الأمراء الإقطاعيين في الحركة يرجع إلى خوفهم وأن تحالفهم كان موقفاً لم يغير من طبيعة الصراع الطبقي؛ وهكذا تطفىء المذهبية على المنهجية فتزيف التاريخ.

بل ويقع مؤلف البابكية في تناقض واضح حين يقرر بأن الارستقراطية المحلية كانت مع السلطة العربية الإسلامية وضدها في الوقت نفسه. وحين أراد المؤلف تبرير تسمية الحركة البابكية بأنها انتفاضة فلاجحة مع عدم وجود روایات واضحة تدل على اشتراك الفلاحين فيها جائى قول انكلز عن الفلاحين الألمان و قوله لا يمكن دائمًا تحرير الجماهير الفلاحية لأنها تعودت على الخضوع. ثم اعترف بأن الفلاحين لم يساهموا فيها أو أن الذين أسهموا فيها تخلوا عنها بسرعة.

وفيما يتعلق بمبادئ الحركة البابكية وأهدافها، نود أن نؤكد بأن إضفاء الصفات الاعتباطية على الظاهرة التاريخية أمراً سهلاً إذا ما انتقى النصوص انتقاءً وحملت الروایات

المختارة أكثر مما تتحمل، ولكن هذه الطريقة ليست الطريقة المنهجية في البحث التاريخي. كما وأن الباحث لا يستطيع أن ينظر إلى البابكية / الخرمية بمنظار القرن العشرين ويدافع عنها بلغة مفاهيم القرن العشرين وهذا ما فعله مؤلف البابكية حين وصف البابكية بأنها فرقة ذات برنامج ثوري وأنها حرب تحرير شعبية للتخلص من الأجنبي المحتل وكان لابد لها أن تحقق النصر لولا قلة التنظيم وخيانة الإقطاعيين وتردد الجماهير الفلاحية، ولذلك يكون من العبث مناقشة المؤلف حول مفاهيم الحركة البابكية وتطورها لأنها لم يستخدم الروايات التاريخية ولم يستند إليها بل أضاف مفاهيم معاصره على حركة وقت في العصر الوسيط ولم يحاول أن يتعايش مع الحركة أو يعيش في أجراها في العصر الوسيط بل مضى في استطراداته إلى أبعد الحدود فيتفنّى عن الحركة كل ما يعتقد بأنه سلي. وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن المؤلف في محاولته نفي الاتهام عن البابكية فيما يتعلق بمشاعر الأموال والنساء عندهم، لا يثبت عند رأي حيث يقول مرة أن البابكية طالبوا بالعدالة في توزيع النساء، ولا يذكر المصادر التي أواحت له بالفكرة، ثم يعود مرة ثانية فيقبل بتخريج الاسفراني في (التبيصير بالدين) بأن مشاعر النساء عندهم كانت في ليلة واحدة فقط من ليالي السنة، ثم يتراجع مرة ثالثة ليقتبس تحليلاً عن المرأة لدى الإسماعيلية ليطبقه بمذاقيره على مركز المرأة لدى البابكية. ويرى أن البابكية أعادوا للمرأة حريتها وحقوقها، ولكن أداء البابكية صوروا هذه الحرية وكأنه مشاعر وهكذا اقتبس تفسيراً عن الإسماعيلية ليطبقه على البابكية بطريقة الاستعارة دون أن يستند إلى نصوص تاريخية. فهل تحيّز المنهجية العلمية استعارة تحليلات تاريخية لظاهرة معينة وتطبيقها بمذاقيرها على ظاهرة أخرى دون أساسين تدعمها.

ومثال آخر يرد حين يذكر المؤلف الحلول التي طرحتها البابكية للقضاء على الإقطاع موضحاً منهاجاً لها بشكل مبرمج وبشعارات متبلورة كانه يتكلّم عن حركة معاصره دون أن يذكر مصدرأً يدعم آرائه. وحين يدرك المؤلف انتقامه إلى المصادر يبرر ذلك تبريراً طريفاً حين يعزّوها إلى سذاجة مدارك العصر وبساطة الناس في ذلك العصر وهذا تخريج يحاول فيه المؤلف تبرير التقارير البابكية للمبادئ والمفاهيم والأهداف التي في محلية المؤلف.

إننا نرى بأن الظاهرة أو الحدث التاريخي حدث معقد تعوره عوامل عديدة فتؤثر في سيره منها عوامل سياسية/ اقتصادية/ اجتماعية/ دينية/ وحتى نفسية وبيئية جغرافية... ويعنى آخر إن منهج البحث العلمي الحديث يعتمد الاختلالية والتعددية والشمولية في التفسير. فقد يلعب عامل واحد دوراً بارزاً في حركة ما ولكن هذا لا يعني أن يتزم الباحث ويلتزم بهذا العامل دون غيره، وقد حاول مؤلف الكتاب الذي بين أيدينا أن يؤكد البابكية كانت نتيجة

صراع طبقي ليس إلا، ولكن ملاحظات وإشارات أفلتت من قلم المؤلف في ثنایا الكتاب كانت بمثابة مؤشرات على تأثير عوامل أخرى كثيرة في ظهور الحركة وتطورها.

وفيما عدا ذلك حاول مؤلف البابكية أن يظهر بأن الخرميَّة كعقيدة كانت المحرك للدعوة العباسية مستندًا إلى أن خداش أحد دعاة العباسيين كان خرميًّا وقد قتل بهذه التهمة. إن هذا التفسير يعطي لونًا واحدًا للدعوة العباسية التي لم تكن ذات واجهة واحدة بل ظهرت بوجهات متعددة وكان الدعوة من أجل كسب الأنصار للدعوة يظهرون بوجهات متعددة رغم أن الدعوة بعد تجاوحتها وتأسیس الدولة العباسية أكدهت على الإسلام والسير على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد تجاهل المؤلف كل التفاسير الحديثة للدعوة العباسية وكان بإمكانه أن يكون أكثر مرونة وشمولية فيظهر الجناح الخرمي كأخذ الأجنحة التي شاركت في الدعوة العباسية أثناء الثورة ثم تبرأت منها الدولة وسحقت أتباعها. فإذا كان أحد الدعاة خرميًّا فهل نعم ذلك على كل الدعاة بل على كل الدعوة.

وأخيرًا وليس آخرًا فإن قارئ الكتاب يلاحظ ومنذ الصفحات الأولى عبادة المؤلف لبابك الخرمي واعتباره بطلاً منقذاً بينما كان الأفضل أن يترك المؤلف قارئه الكتاب لكي يصل إلى التبيحة ومن هنا فإن القارئ يصطدم بالحكم المسبق منذ البداية وهو يقرأ: قامت انتفاضة واسعة ضد الخلافة العباسية واستمرت ٢٠ عاماً ناضلت الشعوب فيها تحت قيادة الشاب الباسل بابك نضالاً مستميتاً من أجل الحرية. وفي مكان آخر يسمى المؤلف بابكاً بطلاً ويصور لنا أسره تصويراً رومانتيكياً فيه الكثير من الخيال الذي لا يعتمد على التاريخ فيقول: وتحول البطل في قلعته الخاوية المهدمة وسرت بخاطره سفي النضال المريء الطويلة وكيف كان اسمه على طرف كل لسان. وينكر أتباعه سياسة القتل والتكميل والتهجير ضارياً عرض الخاطط روایات المؤرخين المتعددة في ذلك، مشيراً إلى أن البابكية كالمزدكية تكره سفك الدماء، ويرد عليه المؤرخون الرواد حيث يقول ابن النديم: صحيح أن الخرميَّة لا تعرف سفك الدماء ولكن بابك أحدث في مذاهبها القتل والغصب والحرب والمثلثة ورؤيه المقدس بالقول بأن الخرميَّة لا تورع عن سفك الدماء عند عقد رأبة الخلاف. وحين لا يجد المؤلف أمامه مناصاً من الاعتراف يعزُّو سفك الدماء إلى قطاع الطرق واللصوص الذي اندسوا في صفوف الحركة.

وفي الختام لابد من الإشارة إلى أن مؤلف البابكية عزم منذ البدء على تطبيق التفسير المادي للتاريخ على حركة بابك الخرمي ولما لم يجد استجابة لفكرة المسقبة في المصادر

التاريخية تهجم على المؤرخين الأوائل والمعاصرين للحركة ثم هاجم العصر الذي ظهرت فيه البابكية ووصف مدارك أهلها بالقصور والسلبية لأنهم لم يستوعبوا ببرامج البابكية وأهدافها ولم يفهموها، ثم هاجم المؤلف الباحثين المحدثين الذين استندوا على روایات ونصوص... كل ذلك من أجل أن يطبق منهجه المادي في التفسير التاريخي، ومع ذلك وبعد كل ذلك فشل المؤلف في حمايته ووقع في تناقضات أخفق في تبريرها. لقد كانت الدراسة نتيجة جهد صبور وقراءة مستفيضة كان من الممكن أن تكون إسهاماً حقيقياً في إيضاح طبيعة الحركة البابكية لو لا الفكرة المسبقة التي سيطرت على ذهنية المؤلف. إن مؤلفنا حسين العزيز بدأ من حيث كان يجب أن يتنهى.. بدأ من الفرضية وليس من المادة، بينما المنهج العلمي يقول بأن التفسير يأتي تالياً لثبت الواقعية بأسانيد مقبولة.

(٦)

مراجعة نقدية لمقالة عن حركة الزنج^(١)

تسببت التعليق الذي كتبه نوري حودي القيسي حول صاحب الزنج، ثم قرأت تعقيب هادي العلوي حول الموضوع نفسه. ولنكن نكت وجدت في تضارب الاتجاهين ما دفعني إلى الكتابة، فذلك لاعتقادي بأن الأمر يحتاج إلى طرف ثالث متخصص بمحاولة توضيح أبعاده.^(٢)

فالمعروف أن الرق كان نظاماً عالمياً في العصور القديمة والوسطى وبقي حتى مطالع العصور الحديثة في أجزاء من العالم. وحين جاء الإسلام لم يكن بالإمكان اجتناث جذور هذا النظام بالغائه فجأة، ولكنه أدخل عليه تعديلات جوهيرية حيث شجع على تحرير العبيد وأعتبرها خرجاً للتكفير عن الذنوب، وأوصى بمحسن معاملة العبيد وجعل لهم حقوقاً اجتماعية وامتلاك الأموال وفسح لهم المجال للعمل في التجارة والصناعة والزراعة مما جعل هذه الفتنة غير معزولة أو منفلقة على نفسها. بل إن المجتمع الإسلامي شهد عمليات تحرير للعبيد للداعف متعددة دينية واجتماعية واقتصادية وغيرها.^(٣)

وعلى عكس الأزمات الاقتصادية فإن الإزدهار الاقتصادي يؤدي إلى زيادة شراء العبيد واستخدامهم في المجتمع وعلى نطاق واسع، بسبب الحاجة إلى الأيدي العاملة في الزراعة والحرف والملاحة وكذلك في الجيش. ويظهر أن موانيء عمان^(٤) على الخليج العربي كانت مركزاً مهماً لتجمیع العبيد السود الأفارقة وتوزيعهم بعد ذلك على حواضر الدولة الأساسية آنذاك وخاصة مدن العراق وسهوله الزراعية. وتشير رواية في الأصطخري^(٥) إلى

(1) للمزيد من المراجعات النقدية للدكتور فاروق عمر فوزي، راجع: كتاب الزندقة والشعوبية لسميرة الليثي، مجلة العرب الرياض، ١٢، ١٩٧٠ - كتاب البابكة لحسين العزيز، مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٧٦ - كتاب آل المهلب بن أبي صفرة لناصر العيد، مجلة آفاق عربية، ١٩٧٨ - كتاب إيران في العصور الإسلامية ١٤٤٧هـ - للمستشرق سبورل، ضمن كتاب الاستشراق والتاريخ الإسلامي، عمان، ١٩٩٨ - مقالة الشعوبية لحسن قاسم العزيز، آفاق عربية، ١٩٧٦ - مقالة الزنج لمبداء الجبار ناجي، آفاق عربية، بغداد، ١٩٧٦.

(2) راجع نوري القيسي، المورد، ١٩٧٥ - هادي العلوي، جريدة طريق الشعب، بغداد، ١٩٧٥.

(3) فاروق عمر فوزي، آفاق عربية، ١٩٧٦.

(4) عبد الرحمن العتي، عمان في العصور الإسلامية الأولى - بغداد ١٩٧٥ (الفصل التاسع).

(5) الأصطخري، الأقاليم، ص. ٢٦.

وفرة هذه التجارة ونشاطها حين تروي خبراً عن احتراق سفينة في صرخ البحر كان على ظهرها ١٢ ألفاً من العبيد السود عدا البيض⁽¹⁾

وفي جنوب العراق استخدم الزنج استصلاح الأراضي السبخة وتحويلها إلى أراض صالحة للزراعة، وكان كسرع الأرض بعد من أشق الأعمال، ولذلك فمن المعتدل أن يكون هؤلاء العبيد الزنج قد وجدوا في هذه الأرضي منذ عصور أقدم بكثير من العصر العباسي لأن الحاجة إليهم وجدت منذ أن وجدت الزراعة في هذه البقعة.

سوابق تاريخية

لم تكن حركة الزنج سنة ٢٥٥هـ/٨٦٨م الحركة الوحيدة التي قام بها زنج العراق الجنوبي بل سبقتها حركات زنجية أخرى في عهود مختلفة.

فقد خرج الزنج في عهد مصعب بن الزبير على العراق، وكان الوالي منشغلًا عنهم بأمور عديدة حالت بينه وبين وضع حد لتصيراتهم فنهبوا المحاصيل الزراعية وعاثوا فساداً في أماكن عديدة عيطة بالبصرة. وحين عاد العراق إلى سلطة الأمويين القوية استطاع الوالي الجديد خالد بن عبد الله القسري أن يردعهم ويقضي على تحركهم حيث صلب بعضهم⁽²⁾... ولم تظهر مصادrnنا التاريخية أية أبعاد سياسية أو اجتماعية أو عقائدية متباعدة هذه الحركة، بل إننا لا نعرف عنهم أكثر من كونهم شرذمة صغيرة من الآباء (العبيد المارين) الذين عاشوا عيشة لصوص لفترة من الزمن.

وقد أعاد هؤلاء الزنج الكثرة ثانية في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي⁽²⁾ فتحرکوا في البصرة، وكان الحجاج مشغولاً بتمرد عبدالله بن الجارود فلم يتفرغ للزنج وأمل أن يقضى أهل البصرة عليهم خاصة وأنهم أي الزنج عبيد لهم وكساحجهم.. ولكن إعمال الحركة أدى إلى اتساع نشاطها حيث استطاع زعيمها رياح شيرزنجي أن يجمع حوله أهل الكلام من الزط وموال فرس وجماعات أخرى من البيض غير زنجية ثم تسمى بأمير المؤمنين مما يدل على طموحة الواسع. ولكن الحجاج سرعان ما تفرغ إليها واشترك أهل البصرة معه حيث قتل شيرزنجي وأتباعه وتفرق الآخرون.. وهكذا انتهت حركة شيرزنجي دون أن ترك أثراً على المجتمع العربي آنذاك.

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١١، ص ٣٤٠ - ٣٥٠.

(2) المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٦٥ - ٣٧٠.

مضي الزمن حيثًا وجاءت ثورة العباسين لتفيق دولة جديدة على أنقاض دولة الأمويين وفي عهد الخليفة العباسى المنصور وفي سنة ١٤١هـ / ٧٥٨م بالذات^(١) اضطرب العبيد والسودان في الفرات الأسفل فهبا القرى وقتلوا بعض أهلها ولكن قوة السلطة في عهد المنصور لم تترك مجالاً لانتشار الحركة بل قمعتها في الحال. ولم تشر مصادرنا التاريخية إلى أي تنظيم واضح أو هدف سياسي أو اجتماعي لها بل أن البلاذري يقول عن الزنج أضررهم الجموع والفقر..^(٢) ولا يضيف شيئاً عن أبعادها أو قيادتها.

وواضح أن ما قام به الزنج لم يترك أثراً على المجتمع العربي الإسلامي في تلك الفترة. لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. وليس لدينا معلومات وافية عن تنظيم هذه الحركات ولا عن عقيدتها السياسية أو أبعادها الاجتماعية - الاقتصادية.. ولذلك يعمد المؤرخون دوماً وأبداً إلى القول الافتراضي بأن الزنج حارلوا تحسين أوضاعهم المعيشية والحصول على قسط أكبر من الحرية.

لقد كان طبيعياً أن يتحرك الزنج كما يتحرك الموالى وكما يتحرك العرب وغيرهم من الفئات داخل المجتمع العربي للدفاع عن عدده، ولكن هذه الحركات لابد أن توضع في إطارها الموضوعي التاريخي.

والواقع أن الحركة الوحيدة التي قام بها الزنج والتي حظيت باهتمام المؤرخين هي تلك التي حدثت سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٨م في العصر العباسى الثاني حيث كانت السلطة ضعيفة يسيطر عليها القادة التركى مما أدى إلى استمرار حركة الزنج مدة طويلة من الزمن.^(٣)

فقد أسهب بعض الكتاب من مؤرخين وغيرهم في إضفاء النعوت على هذه الحركة رغم إدراكهم قلة النصوص التاريخية المتعلقة بأبعاد الحركة وأهدافها. والغريب أن قلة النصوص لم تساعد على التحفظ بل على العكس شجعت بعض الكتاب ومنهم، السيد العليوى، على تصويرها بصورة بعيدة عنها تماماً مبالغين في برنامجها المبغي على أعنف المسلح وارتباطها بالطبقات الكادحة ومؤكدين على عمق الحس الطبقي لدى قادتها وما إلى ذلك من نفمات وتحريميات تحاول أن تخسر تفسيراً أحادي النظرة على هذه الحركة معتمدة لا على

(١) Dr. F. Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969, pp.315 – 16.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، خططرة – ورقة ٥٦٧.

(٣) عن المؤرخين المحدثين الذين عالجوا هذه الحركة راجع التفاصيل كتابنا: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية . بغداد ١٩٧٤ ص ١٠٦ – ١١٨.

وفي حاولتنا تصحيح الصورة المشوهة التي رسمها هؤلاء الكتاب لا نريد أن ننطرف
فتقع في الخطأ المضاد ونرسم صورة مثالية مصطنعة لمجتمعنا العربي الإسلامي في العصور
الواسية، ولكننا نقرر حقيقة أكيدة وهي أن المجتمع العربي الإسلامي لم يتبع عبر عهوده
التاريخية سياسة تمييز عنصري كتلك التي اتبعتها كيانات أخرى قديماً وحديثاً. إن الإسلام
رفض التمييز العنصري، كما وإن تاريخ العرب حافل بشواهد المرونة، ولذلك كان هناك
سبولة اجتماعية تمكن الفرد أن يتقلّل من مركز اجتماعي إلى مركز آخر. وهذا ينطبق على
كل الأقليات الدينية والعرقية في مجتمعنا الوسيط. ورغم القيود النظرية التي تضمنتها مراسم
بعض الخلفاء.. أقول رغم هذه القيود نلاحظ أبناء الأقليات يتمتعون من الناحية العملية
بمقدورهم ويتهنّن حرفاً مختلفة حتى وصل بعضهم إلى منصب الوزارة^(١). ثم إن آراء كتاب
كبار من أمثال ابن قتيبة والباحثين وبين المتفق وبين خلدون تعكس وجهات نظر مرتنة
ومتساغحة كانت متداولة في المجتمع العربي في العصر الوسيط لم يعرّفها بلد آخر في نفس
الفترة الزمنية. وقد كتب الباحثون مقالة مطولة في (فخر السودان على البيضان)^(٢) يعدد فيها
مفاسخ السود ومزاياهم ويتدخّلون في أعمال عديدة منها الصيرفة، وكان الزنج
يستخدمون في بناء السفن كذلك. فلو كانوا فقة مهملة ومهمشة لما كتب عنهم المؤلفون.

طبعة المركبة

المهم لفهم طبيعة حركة صاحب الزنج علي بن محمد الأخذ بننظر الاعتبار مواقف ومشاعر جميع العناصر والفئات التي أيدته أو شاركت في حركته.

عند ذلك سنلاحظ بأن طموحات قائد الحركة تختلف عن طموحات أركان قيادته والداعمة الرئيسية في حركته الذين كانوا زمرة من المغامرين العرب من المهاجنة والمتسدانيين

^{٣٣} (١) راجع فاروق حمر: *لحظات تاريخية عن أسوال اليهود في العصر العباسي*, مجلة مركز الدراسات الفلسطينية, العدد ٣، ١٩٧٢.

(2) المحافظ، رسائل المحافظ، القاهرة، جزءان، ١٩٦٤، ١٩٦٥.

وغيرهم. أما الفئات التي شاركت في الحركة فهي متعدة: الزنج وأهل القرى والعرب الضيغاف وعشائر عربية متعددة على السلطة. إن كل هؤلاء يسارعون للانضمام إلى أية حركة متى ما توفر القائد الذي يثير المهم ويذكى العزائم، ودافعهم من ذلك الحصول على المغانم عن طريق السلب والنهب والتخلص من العمل الشاق أو من ضيق العيش ثم تخندق السلطة المركزية.. وهم بعد ذلك كله لا يعتقدون شيئاً كثيراً إذا فشلت الحركة وسيرثون أشياء إذا ما حققت الحركة بعض النجاح ولو كان هذا النجاح وقتياً.

على أننا لا بد أن نؤكد بأن مسارعتهم لتأييد هذا القائد أو ذاك ليس لنفس الأسباب التي دفعت القائد للتمرد بل لأسبابهم الخاصة بهم.. كما وأن الشقاء الذي عانى منه الزنج والضيغاف من العرب والموالي وغيرهم قد استغل لأغراض سياسية من قبل بعض المغامرين وذوي الطموحات الفردية من أمثال علي بن محمد صاحب الزنج.

إن شخصية صاحب الزنج شخصية غيرة حيث يلاقي الباحث صعوبات عديدة في معرفة نسبه، وقد لخص ابن أبي الحميد ذلك الغموض بقوله: إن صاحبنا (يعني صاحب الزنج) غير نسبه تبعاً للظروف فادعى الانتفاء إلى عيسى بن زيد مرة ولـي بن زيد مرة أخرى وإلى العباس بن علي بن أبي طالب مرة ثالثة⁽¹⁾. وكتب على أحد وجوه الدينار الذي ضربه باسمه عبارة "محمد بن أمير المؤمنين" ويفسر أحد الباحثين⁽²⁾ ذلك بأنه يشير إلى الإمام محمد بن الحسن العسكري وهو الإمام الثاني عشر من الأئمة الحسينية أي أن ولاده كان للإمامية ولم يكن زيدياً. على حين توكل مصادر أخرى نسبة الفارسي وتتباهي روایات إلى قبيلة عبد القيس. على أن أغلب المؤرخين نفوا صحة نسبة العلوى، ولكنهم لم ينافقوا عرويته وعلى ذلك فربما كان علي بن محمد عريباً أو مولى من عبد القيس التي استوطنت البحرين خاصة وأن مصادرنا تشير إلى تواجده في البحرين ردحاً من الزمن.⁽³⁾

إن الاختلاف في نسبة يدل على كونه شخصاً مغموراً غير معروف، كما وأنه هو نفسه حاول أن يحيط شخصيته بهالة من الغموض فتبرع بثوب مهدوي⁽⁴⁾ حيث تلقب بالمهدي وضرب ذلك على نقوده، وادعى العلم بالغيبيات على غرار المختار بن أبي عبيد التقفي.

(1) ف يصل السامر، ثورة الزنج، بغداد، ١٩٥٤، ص ٣٨.

(2) راجع مجلة المسکوكات، العدد ٥ السنة ١٩٧٤ ص ٥٠.

(3) الطبرى، تاريخ، الطبعة الحسينية ج ١١ ص ٥٢ السنة ١٩٧٤.

(4) راجع مجلة المسکوكات ج ٥ ص ٥٢ السنة ١٩٧٤.

ويغلي إلى أن صاحب الزنج كان يشبه المختار الثقفي في كثير من صفاته رغم أنه لا يقارن به في المزلاة الاجتماعية والإدراك السياسي ذلك أن المختار الثقفي كان من أعيان العرب وقد مكنته ذلك من توسيع نفوذه... ولكن الرجلين كانوا يتشابهان في الطموح الكبير والتربة الفردية والشجاعة يضاف إلى ذلك إدراكاً نافذاً لطبيعة المعركة وفهم لظروف واستغلالها للحصول على الرعامة السياسية. فإذا كان القادة الأتراك يسطرون سلطتهم على بغداد وسامراء وما حولهما، ويعقوب بن الليث الصفار يتحكم بخراسان ويوسع نفوذه في غرب إيران، والفرامطة يتبعون في أقاليم الخليج العربي وغربي الفرات وبادرة الشام وأحد بن طولون يستولي على مصر وبلاد الشام والأدارسة في المغرب والعلويون في طبرستان، فلماذا لا يتحكم علي بن محمد بالعراق الجنوبي خاصة وأن الخلافة في شمال شاغل عنه نتيجة صراعها مع القادة الأتراك وأن هؤلاء الآخرين مشغولين بالصراع على السلطة والثروة فيما بينهم؟! إنها الفرصة مواتية ومناسبة وقد استغلها المفارم علي بن محمد في هذه الفترة كما حاول المختار الثقفي أن يستغلها قبله. إن كل الظواهر تدل على أن صاحب الزنج بدأ مغامرة سياسية استهدف منها تكوين كيان سياسي خاص به على غرار كيان الصفاريين في المشرق والطلوانيين في المغرب وغيرهم فضرب النقود المستقلة عن العباسين وتسمى بالمهدى والخذل لقب إمام في الأعياد والمناسبات^(١) وبنى له المدن الحصينة البعيدة عن حواضر العراق المعروفة.

ولعله من المهم أن نذكر هنا بأن علي بن محمد هذا لم يكن هو نفسه زليباً أسود أي لم يكن من العبيد بل كان رجلاً أبيض. فهو إذن لم يكن من طبقة الزنج بل من طبقة أخرى من جنس آخر وقد فات على السيد هادي العلوى أن يعتبره ثائراً على طبقته موالياً لطبقة أخرى مكافحاً في سبيلها! مما يشيًّا بالفسر المادي للتاريخ.

وكان يدير العمليات العسكرية مع صاحب الزنج أربعة من الشيوخ العرب هم علي بن إبان الملهي وإبراهيم بن جعفر المداني ويعيني بن محمد البحرياني ومحمد بن الحارث القمي، وطبعي فلان هؤلاء الزعماء العرب لا يقدرون زنجاً لا يعرفون حمل السلاح ليقارعوا بهم العرب وليجاهوا بهم جند الخلافة العباسية، فهذا مستحيل إضافة إلى كونه خطأً تاريخياً، ذلك لأن هؤلاء الزعماء العرب لا يقدرون بالدرجة الأولى إلا أشراداً من قبائلهم وعشائرهم المترسرين على الحرب والقتال. إن هؤلاء الملهيين والمدانيين كانوا القوة الضاربة بين جماعة

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

صاحب الزنج ولو لاهم لما قدر للحركة أن تطول وإضافة إلى الزنج وأخناد من القبائل العربية آنفة الذكر، تشير مصادرنا التاريخية إلى انضمام العبيد الماربين (الإيقاء) إلى الحركة، وإلى انضمام الأعراب (البدو) السanguطين. فقد ساعد الأعراب صاحب الزنج في المجموع على البصرة^(١)، وفي سنة ٢٥٨هـ/٨٧١م انضم آل باهلة في البطائع إلى الحركة^(٢)، وفي سنة ٢٦٦هـ/٨٧٩م نهب الأعراب كسوة الكعبة ثم انضموا إلى الحركة^(٣)، وقد ساعد سكان العديد من القرى في سهول الفرات الحرات وأمدواها بالمية والقوت خوفاً أو طمعاً أو تحاشياً من الخطر!! وتشير بعض الروايات إلى انضمام الأفارقة الزنج في جيش الخلافة إلى الحركة خاصة في أدوارها الأولى حين حققت بعض الصمود والتوسع.

عقيدة الحركة

يفتفق أغلب المؤرخين أن علياً بن محمد ادعى النسب العلوي ولذلك سموه ذعبي آل أبي طالب.. ولاشك فإن ادعاء النسب العلوي أو الولاء للقضية العلوية كان تكتيكيًّا ناجحاً استعمله العديد من الأشخاص في معارضتهم للسلطة الأموية أو العباسية على السواء، فالمعارضة العلوية كانت البديل للسلطة العباسية وهي بذلك تستقطب مختلف الجماعات المتذمرة أو المعارضه.

إن ادعاء النسب العلوي والمخاذلة لقب (المهدي) يدل على إدراكه لفاهيم العصر الذي عاش فيه وينسجم مع خططه السياسية في استغلال المتروكين والمذمرين لما كانت تعمله هذه الألقاب والنعموت من عمل يشبه السحر في نفوس المستضعفين.

ولكن صاحب الزنج هذا تخبط في شعاراته وتقلب في مبادئه مما جعل التناقض يبارزه في عقيدة الحركة. فرغم انتحالة العلوية لم يستقر على الزيدية أو الإمامية بل إنه لم يدع إلى خلافة علوية أصلاً ولا تبني آراء شيعية مهمها كان نوعها.. بل على العكس فقد دعا إلى آراء أقرب ما تكون إلى آراء الخارج حيث رفع شعار لا لا حكم إلا الله.. كما تبني الآية المفضلة لدى الخارج ونقشها على نقوده وهي: إن الله اشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بآن لهم الجنة^(٤) يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً..

(١) الطبرى، ج ١١، ص ٢١٨.

(٢) ابن الجوزى، المنظم، ج ٥، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٦.

(٤) الطبرى، ج ١١، من ١٧٦، المسعودى، مروج اللعب، ج ٤، ص ١٣٥.

أما موقفه من الخلافة فكان على التقييف من موقف الشيعة العلوية التي تؤكد على الوراثة ولا تخلي من التعقيد الذي ينفر منه الزنج والأعراب البسطاء وينكره عرب البصرة والأهواز وواسط والمناطق المحيطة بها.. بل إن صاحب الزنج اعتبر الخلافة مؤسسة يتقىدها أفضل المسلمين بغض النظر عن أصله وهذا هو رأي الحوارج أيضاً.

أما شدته وقوته تجاه أعداء حركته ووضعه السيف في رقبائهم واسترقاق نسائهم وأطفالهم كل ذلك جعل بعض المؤرخين لا يعدونه خارجياً فحسب بل من الجناح المتطرف في الحركة الخارجية وهم الأزارة.⁽¹⁾

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن صاحب الزنج لم يشر في آية خطبة من خطبه إلى عزمه على إلغاء الرق أو نظام العبودية بل على العكس فقد عامل أسرى الحرب معاملة الرقيق وبذلك أقر هذا النظام!! وليس هذا فحسب بل إنه وعد أتباعه بأن يملكون العبيد وبمعنى آخر يحول الزنج من أرقاء إلى ملاكين للرقيق ويرفعهم إلى السلطة والشراء. فقد خطب قائلاً:

إنه يريد أن يرفع من أندادهم ويملكهم العبيد والأموال والمنازل ويبلغ بهم أعلى الأمور.⁽²⁾

وهذا ما حدد من حركته لدرجة كبيرة وحصرها في فئة من الزنج وأبعد عنه تدربيها الفئات الأخرى التي شاركت معه في الحركة، وهذه نفس الزلة التي وقع فيها المختار الثقفي حين حصر حركته في الموالي فأبعد عنه العرب ففشل فشلاً ذريعاً!!!.. ولعل هذا هو السبب الذي جعل أهل البصرة رغم انتساماتهم يتحدون ضدّه، كما وإن أهل القرى الذين أعنوه باديء ذي بدء انقلبوا ضده.

إن هذا التناقض في عقيدة الحركة بين علوية وخارجية يفرغ الحركة من كل صفة عقائدية، ويجعلها حركة مسلحة ضد السلطة ليس إلا، كما ويعمل من علي بن محمد رجلاً مقامراً طموحاً إلى السلطة يرى حوله كيانات مستقلة أو شبه مستقلة عن العباسيين وعلى مرأى وسمع من الخلافة، فلماذا لا يكون له نصيب من ذلك كله؟! ولعل عدم وجود مثل هذا البرنامج الاجتماعي في الحركة هو الذي أفشل كل المحاولات للاتفاق بين صاحب الزنج وبعثوب الصغار وكذلك بين الأول والقراطمة وهم أشداء أعداء العباسيين.

(1) المصدر نفسه.

(2) الطبرى، ج 11 ص ١٧٧

لماذا طال أمد الحركة

لو كانت السلطة العباسية في النصف الثاني من القرن الثالث المجري/الناسخ الميلادي قوية متمكنة لما قدر لحركة المأمور علي بن محمد (صاحب الزنج) أن يكون لها ذلك النفس الطويل في المقاومة والمجابهة ولكن مصدرها كمصير أخواتها قبلها في عهدي الخليفتين عبد الملك بن مروان الأموي وأبي جعفر المنصور العباسى، ولكن حال الخلالة العباسية والسلطة العربية كان قد تغير وتبدل وهذا الخلاف ضعفه مسلوب الإرادة يعتمدون على جيش من المرتزقة الأتراك يقوده قادة أتراك لم يكن لهم أن يبقى الخليفة العباسى أو توسيع سلطته لتشمل كافة أنحاء البلاد الإسلامية بل كان همهم محصوراً في تغذير الوسائل التي تمكنتهم من ضرب خصومهم ومنافسיהם والاستثمار بالسلطة والثروة أكبر فترة ممكنة. وهكذا فقد انشغلت السلطة العباسية وسكتت عن الحركة لأمد طويل، وطبعي أن سكوت السلطة وانشغلها⁽¹⁾ عن صاحب الزنج لا يعني قوته وعظم نفوذه.

ثم إن الحركة وقعت في سهل العراق الجنوبي وهي منطقة تغمر معظم أجزائها البطيسة وتشعب فيها مئات القنوات والجاري المائي وتشابك فيها الأدغال.. وهذا وضع يجعل حركة الجيوش النظامية أمراً صعباً ويعتاج إلى وقت طويق لتعقبهم ومتابعتهم، إذا افترضنا أن هناك سلطة مركبة مهتمة في أمر إخادهم، فكيف والسلطة متهاونة ومشغولة بالأمر؟

وما زاد في قوة صاحب الزنج أول الأمر تعاؤن أهل القرى في فرات البصرة معه، وهذا ما دفع المستشرق نولديكه⁽²⁾ إلى التأكيد بأنه لو لا مساعدة سكان القرى لفقد أتباع علي بن محمد أهم مصدر لمؤوتهم.

وكانت البصرة تعاني الانقسام بين الفتيتين المتاحرتين البالية والسعدية، وحاول صاحب الزنج أن يهدى منفذاً عن طريق جواسيسه لكسب أحدهما ولكن أهل البصرة أدركوا بعد حين خطره فاتحدوا بجانبه. والمعروف أن صاحب الزنج لم يفكر أبداً في احتلال البصرة احتلالاً دائمياً لأنه كان يدرك أنه لا ينجح في ذلك، بل كان يستعمل أسلوب المباغة والسلب والنهب ثم ينسحب نحو البطيسة ويعتصم وراء القنوات المائية. وكانت غاراته تستهدف دوماً الحصول على المون والغنائم.

(1) المصادر نفسه، ج 11 ص ١٧٩.

Noldeke, Sketches from Eastern History, London, 1882 p.154. (2)

وكلما وقع صاحب الزنج في موقف حرج استدعاه القادة العرب الذين تحالفوا معه من أقصى البلاد لإنقاذه وكان على رأس هؤلاء علي بن إيان المهمي وسليمان بن جامع البحرياني.

إلا أن الموقف^(١) تغير بعد تسلم الأمير العباسي الموفق طحة القيادة العسكرية للجيش العباسى سنة ٢٥٨هـ / ٨٧١م ولكن سرعان ما ترك الموفق المسرح لاضطراب الأوضاع في سامراء، ثم عاد وتسلم القيادة ثانية سنة ٢٦١هـ / ٨٧٤م ولكنه انشغل بمطرد يعقوب بن الليث الصفار الذي ناصب العباسين العداء بصورة سافرة، وقد انتهز سليمان بن جامع أحد قادة حركة الزنج هذا الوضع فتوسع شمالاً باتجاه ميسان ووصل إلى النعmaniّة وأحرقها حيث أعادته قبائل عربية من منطقة البطيحة، وبعد سنة ٢٦٥هـ / ٨٧٨م تحسن وضع السلطة العباسية فتفرغ الموفق لقتال الزنج وحلقاتهم ومنذ ذلك الوقت كانت العمليات العسكرية تسير في صالح العباسين.. ولعل هذه الصورة توضح بصورة لا تقبل الشك بأن السلطة العباسية خلال السينين العشرة الأولى من قيام علي بن محمد وحلقاته لم تستطع أن تتفرغ لقتالهم بل تركتهم يعيشون فساداً في سهول البصرة ومدن السواد وأرسلت قوات رمزية غير معدة للقتال في البطيحة كما واعتمدت على أهل البصرة المقسمين في مجاهدة التمردين. وهكذا كتب لهذه الحركة أن تبقى عشر سنوات دون أن تجاهه بإجراءات جدية من قبل السلطة المتهاونة المشغولة.

نهاية الحركة

وبين سنة ٢٦٥هـ / ٨٧٠م وسنة ٢٧٠هـ / ٨٧٥م استعمل الأمير الموفق كل ما لديه من إمكانات عسكرية وسياسية من أجل بلوغ المدف و هو قمع الحركة. ورغم توقيف الحرب لفترات قصيرة بسبب إصابة الموفق بسمهم طائش في صدره ومرضه في مفاصله وانشغاله بمحاولات أخيه الخليفة المعتمد الهرب من سامراء إلى مصر إلا أن ذلك لم يثنه عن الإصرار على متابعة القتال بعزيمة كبيرة. ولاشك فإن الظروف أصبحت أكثر إيجابية فقاد ببلاد الشام الشمالية انضم إلى الموفق وترك ابن طولون وجاءه بإمدادات لا يأس بها من الجند المقاتل كما وزاد عدد المتقطعة للجهاد بعد انقلاب ميزان القوى في صالح العباسين، كما تلقى الموفق إمدادات متصلة من الميرة نقلها له التجار الذين شعوا بمسؤوليتهم في المعركة الدائرة.^(٢)

(١) عن التفاصيل راجع: المرجع السابق من ١١١ فما بعد.

(٢) راجع: الطبرى، المصدر السابق، ج ١١ من ٢٥٣ - ٣٢٦.

نلاحظ من ذلك كله أن السلطة حين عزمت على القضاء على صاحب الزنج وحركته لم يأخذ ذلك منها وقتاً طويلاً ففي حدود أربع سنوات من ضمنها فترات توقف المارك استطاع الموق تزييق شمل الحركة وقتل قادتها وخلفاء، ثم أصدر الموق منشوراً يدعو الناس إلى العودة إلى مدنهم وقراهem. ولعل أبرز ما كشفت عنه هذه الحركة القوة الكامنة التي لا تزال موجودة في الخلافة العباسية والتي يمكن استغلالها إيجابياً فيما إذا وجد على رأس السلطة الخليفة القوي المناسب.

وبعد فهله نظرة مكثفة للمخطوط العامة السياسية والفكرية التي برزت خلال حركة الزنج ضد الخلافة العباسية. ولابد لي أن أرد الآن على محاولة العلوi تزيف تاريخ هذه الحركة مستعيناً بقوله جامدة من الاصطلاحات وبأحكام مسبقة لا تستند على أدلة تاريخية. إن هذا التصور الخطأ انتهى إلى تعریج أكثر خطأ بتصویره حركة الزنج نضالاً مشروعاً ضد التعسف العباسi وبأنها حركة رائدة من الحركات الاجتماعية ذات البعد الطبيقي !!

حول العنف المسلح:

يتفق المؤرخون رواداً ومحدثين إن صاحب الزنج وضع السيف في رقباب الناس وأسر نسائهم وسبي أطفالهم. وحين هاجم البصرة أثناء صلاة الجمعة قتل الآلاف وربما بالغ بعض المؤرخين ليقولوا عشرات أو مئات الألوف^(١).. وقد حصل كل زعي وحليف للزنوج على عشرة أرقاء !! وتكررت هذه العملية في مناطق عديدة.. ولذلك فحين انقلب ظهر الجن على علي بن محمد كان من أبرز الأعمال التي قام بها الموق هو استنقاذ الأسرى الأرقاء من نساء وصبيان البصرة وواسط وغيرها.

كل ذلك يسميه السيد العلوi بالعنف المسلح فيقول في معرض تبريره لأعمال صاحب الزنج من الواضح أن صاحب الزنج استعمل العنف المسلح للدفاع عن القضية التي ارتبط بها !! وهنا لابد أن أذكر بأن نتائج العنف المسلح كانت على حد قول بعض المؤرخين مليون قتيل عدا الذين شردوا من ديارهم ومدنهم .. فـأين الفاشية من هذا العنف المسلح !!؟ وأين المشرعية في هذا النضال الذي يقتل الجماهير العربية في الأرض العربية !!؟

(١) المصدر نفسه، ج ١١ ص ٢١٩ فما بعد.

حول القضية:

يرى السيد العلوي أن صاحب الزنج ارتبط بقضية ودافع عنها.. ونحن نسأل السيد العلوي لماذا لم يشرح لنا أبعاد هذه القضية السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟ هل هي القضية العلوية، أم القضية الخارجية؟ وإذا كان علوياً فهل كان على المذهب الزيدي أم الإمامي؟ وإذا لم يكن لا هذا ولا ذاك فهل يشاركتنا القبول بأنه شخص متأمر قام بحركة سياسية لتحقيق طموحات فردية.

وهل يستطيع السيد العلوي أن يفيينا بالإجابة على السؤال: لماذا لم تستجب حركة القراءة وحركة الصفاريين لصاحب الزنج صاحب البرامج الاجتماعية الاقتصادية للاتخاذ ضد العباسين؟ إن يعقوب الصفار اعتبر الحركة (مارقة)، وإن القراءة لم يفكروا جدياً في تحقيق أي تعاون مع علي بن محمد.

حول الطعن بسياسة السلطة العباسية:

يمارس السيد العلوي التستر على أيام الحركة وتبرير اعتدالاتها والطعن بسياسة الخلافة العباسية بمبرر ودون مبرر، وخطورة مساعي من هذا النوع وضررها كبيران وذلك لقناعة أصحابها بصحّة ما يفعلون. ومثل هذا النوع من الكتاب تحملهم قناعاتهم إلى أقصى درجات الجهد في التعبير عن أفكارهم. على أن هذا المقطع سرعان ما ينهار إذا وضعنا حركة الزنج في إطارها الموضوعي.. ونحن هنا نسائل السيد العلوي لماذا يبرر قيام المعارضة ضد السلطة ولا يجد مبرراً للسلطة أن تدافع عن نفسها؟ لماذا يصف أعمال المعارضة بأنها عنيفة سلحة ويصف أعمال السلطة بالإرهاب والوحشية؟ ليس من الطبيعي أن تcum السلطة، آية سلطة، الأضطرابات التي تقوم بها الفئات المعارضة حين تتجاوز حدودها في التخريب والقتل؟

في منطق السيد العلوي أن السلطة العباسية يجب أن تنفرج على عبث العابثين باعتبارهم ثوريين يمارسون العنف المسلح للدفاع عن القضية. ونحن نقول له لقد حدث ذلك في حركة الزنج لأن السلطة كانت ضعيفة ومشغولة وبأيدٍ غير عربية... فماذا كانت التبيجة؟ لقد ظهر لنا من يصور هذه الحركة وكأنها ثلاثة من فئات العصر وأضفى عليها أبعاداً اجتماعية واقتصادية من سعي خياله.

ولابد للعلوي أن يعيد النظر في قيمة الروايات التي يعتمد عليها، ويوازن بينها فهو يشكك في كل الروايات التي لا تجاري صاحب الزنج، ولكن المؤرخين أنفسهم يتذمرون إلى

ثقة حين يوردون روایات تتفق مع نظرية الكاتب المسبقة. ومن أجل أن يدلل الكاتب على أساليب العابسين التسفسية أورد، من كل الروایات التي بين يديه، رواية أسطورية متهاقة تشير إلى أن الخليفة المنصور دفن بعض العلوين أحياء. ومن حسن الصدق أن تكون قد ناقشت هذه الروایة في مقالة سابقة عن وصايا المنصور لولي عهده المهدى^(١) ذكرت أن سندتها يرجع إلى (حجرة)، عطارة الخليفة المنصور، وأغلبظن بأن هذه الروایة موضوعة إلا أن واضعوها حاولوا التمويه على القارئين فنسبوها إلى شخص يشتغل في البلاط. ظننا منهم أن هذا الاستناد سيزيد من توقيتها. إلا أن الروضع ظاهر فيها وأن واضعها لم يذكروا أسماء قتل الطالبين من أطفال ورجال ومشائخ خاصة وأن في أذن كل منهم رقعة تدل على اسمه ونسبة ١١٩.

حول نفحة التشكيك:

وعلى طريقة من يؤمنون بالنظرة المسبقة في تفسير التاريخ يبرر السيد العلوى ممارسات صاحب الزنج فيورد نقطتين أحدهما تناقض الأخرى.. يؤكد في الأولى أن أخبار صاحب الزنج وردتنا عن طريق خصومة من المؤرخين الرواد أمثال الطبرى، ثم يعود في الثانية فيورد مجموعة من روایات الطبرى التي تناقض تصرفات علي بن محمد تميأ بعض القرى. فكيف يحمل السيد العلوى هذا التناقض المربك الذى وقع فيه؟ مرة يشكك في الطبرى ومرة يعتمد عليه لإسناد وجهة نظره وقد كرر ذلك أكثر من مرة في مقالته القصيرة سواء فيما يخص الطبرى أو الصفدي.

ونحن نقول للكاتب بأن الزمان قد عفى على التفسير الأحادي وحلت محله النظرة الشمولية التي تتضمن في اعتبارها عوامل عديدة من اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية وحتى نفسية تتطاير جميعاً في خلق الحدث التاريخي. لقد آن للمسشككين في تراث هذه الأمة وتأريختها أن يكتفوا عن عزف هذه النثفة فقد باتت قديمة عزفها بعض المستشرقين ثم تراجعوا عنها ولا يزال الكاتب ومن على شاكلته يرددوا وهو يعرف جيداً تهافتها لأنه لا يلبث في المقالة نفسها أن يهدمها هو نفسه، فالطبرى كان أميناً في جمع مادته من روایات مختلفة عن صاحب الزنج ولم يفرق بين تلك التي معه أو تلك التي ضده.

أما الروایات التي أوردها الكاتب من تاريخ الطبرى فمن السهولة تبريرها لو نظرنا إلى الأحداث نظرة فاحصة. لقد كان من الضروري جداً - في الروایتين الأولى والثانية - أن يمنع

(١) ناروى عمر، خصائص حكم الخليفة المنصور...، مجلة الرسالة الإسلامية، العدد ٦٣، سنة ١٩٦٩ ص ٨١ فما بعد.

علي بن محمد أصحابه من نهب بعض القرى ذلك لأن هذه القرى كانت المصدر الرئيس لتمويله وإمداده بالقوات ولذلك أشار المستشرق نولنوكه حين قال: لو لا مساعدة الفلاحين لصعب إمداد أتباع صاحب الزنج بالمؤونة. من هنا يصبح من السهل إدراك وتفسير موقف صاحب الزنج هذا.

أما الرواية الثالثة فهي تدل على معرفة صاحب الزنج وأركان قيادته بأساليب الحرب، فقد كان انتصاره على أهل البصرة قد هز معنوياتهم هزاً عنيفاً وأثار الرعب في سكان القرى المجاورة وهذا الكسب، على عكس ما يظن الكاتب، أكبر بكثير من اقتحام البصرة في النهاية. وكان صاحب الزنج، بعد ذلك، يدرك بأنه لا يستطيع احتلال البصرة احتلالاً دائمياً بل كان يقتل وينهب ثم ينسحب بسرعة. ويعتذر إلى كذلك بأن صاحب الزنج قد شعر بأن أصحابه بحاجة إلى الراحة بعد المعركة وقبل المباشرة بهجوم مباغت جديد، ولذلك اتخذ قراره الذي ذكره الطبراني في روايته. أما عن الصيفي فلماذا يقبل الكاتب روايته عن ارتباط صاحب الزنج بالطبقات الكادحة؟ ويرفض روايته الأخرى عن استئثار صاحب الزنج بالأموال والغنائم باعتبار الصيفي شخصاً لصاحب الزنج وعدواً لدوله! لماذا هذا التحيز في التفسير؟

حول الطابع الدفاعي:

يرى الكاتب بأن حروب علي بن محمد تسمى بالطابع الدفاعي وأنه كان لا يميل إلى الانتقام والتنكيل إلا بعد الاشتراك... ولكن نرى بأن السيد العلوi لو التزم الموضوعية لما تورط في مثل هذا التخريج الذي لم يتفق معه أحد من المؤرخين الرواد ولا الحدثيين. وإذا كانت استراتيجية صاحب الزنج دفاعية فلماذا لم يتحصن في سهول الفرات ويدافع عنها؟ ومن ذا الذي هاجم البصرة مرات عديدة؟ ومن نهب الأبلة وواسط وقرى السواد؟ ومن دخل عيادات واحتل الأهواز وهو إقليم آخر متباين عن السواد؟ ومن وصل التعمانية ولم يبق بينه وبين بغداد إلا فراسخ معدودة؟ وفي كل ذلك كان يترك وراءه القتل والسلب والدمار والتهجير والإرهاب.

حول اعتبار الزنج فرقـة إسلامـية:

يمارس الكاتب أن يجعل من صاحب الزنج زعيم فرقـة إسلامـية ويؤكد ارتباط صاحب الزنج بأخلاقيـة الفرقـة الإسلامـية المعارضـة وهي أخلاقيـة لا تهدـى ما يقابلـها لدى السلطة الرسمـية ولا ندرـي كيف استنتاجـ السيد العلوـي هذا الاستنتاجـ الفـريد؟ وما هي مقوـمات هذه الفرقـة الإسلامـية المعارضـة في نظرـه؟ وهـل ذـكر لنا المـعايـر التي بواسـطـتها حـكمـ بأنـ الزـنجـ

كوتوا فرقة إسلامية؟ ولو كلف الكاتب نفسه مؤونة التحرير والتدقير الذي تفرضه الأمانة العلمية لما وقع في هذا الخطأ، فالمعروف أن كتاب الفرق المتعديين ومن مختلف المشارب لم يذكروا أن الزنج كوتوا فرقة إسلامية ولم يدعوهم فرعاً من فرقة. وكل الذي عمله المؤرخ السعودي^(١) هو أنه شبّه هذه الفرقة بالأزارقة لكثره التقتيل والتوكيل الذي ارتكبه. أما نظام الملك^(٢) فإنه شبّه الحركة بالمردكية البابكية التي استحلت استخدام السيف والعنف على عكس المانوية.

حول أخلاقيات فرق المعارضة:

يغلي إلى أن العلوي حين يتكلّم عن أخلاقيّة فرق المعارضة والأحزاب التي ثارت ضد السلطة فإنه يكتب وفي ذمه المعارضه العلوية التي كانت في أحسن صورها بعيدة عن الواقع السياسي، وقد ضاعت مظاهرها الإيجابية والسلبية في كتب الشيعة المتأخرة التي خلّطت في أحاديثها بين الأسطورة والتاريخ فضاعت الحقائق في نسيج كثيف من الخيال الأسطوري الذي يواجه الباحث الراغب في التحرّي عنها.

أما إذا كان يقصد غير ذلك فأقول له بأن الأزارقة كانوا يقتلون المخالفين لهم في العقيدة دون تمييز وأنهم جعوا في حركاتهم التّيّفين حماساً قبلياً وحامساً دينياً!! وكانت بعض فتاتن الخارج حين يستعرضن أسرارهم يطلقن سراح الأسرى المرتبطين بهن بروابط قبليّة ويقتلنون الأسرى البعدين عنهن. ولا يفوتني أن أذكر بأن النجدات^(٣) بعد عزمه نجمة بن عامر الحنفي اختاروا ثابت التمار وهو أحد الموالي خليفة لهم ولكنهم ما لبשו أن استبدلوه بزعيم عربي مبرهنين أن مشاعرهم القبلية أقوى من عقيدتهم!! وهل يعلم الكاتب أن خوارج البماماة عيبدأ وزعهم عليهم قائدتهم أبو طالوت سنة ٦٤٥هـ/١٢٨٤م. بعد احتلاله منطقة الحضار، وقد فضل الخارج استخدام هؤلاء العبيد في زراعة الأرضي لصالحهم.^(٤)

ولعل الكاتب يعلم بأن السر في قلة مصادرنا عن الخارج الصفرية في المغرب يرجع إلى الغزو الشيعي لبلادهم سنة ٢٩٧هـ/١٩٠٩م حيث استباحت الشيعة سجلّامة ونكّلت باهلها وأضرمت النيران فيها فأنت على تراث الصفرية عن آخره!!

(١) سعودي، مروج اللعن، ج ٤، من ١٣٥.

(٢) نظام الملك، سياسة نامة، من ٢٨٥.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، من ٢٢٥.

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١١، من ١٢٧ - ١٢٨.

وهل نسى السيد العلوى مذابح الفرميّة البابكية في أذربيجان والجبال؟ أم أن الفرميّة حركة أخرى من الحركات ذات البعد الاجتماعي الاقتصادي التي ينطبق عليها التفسير المادي للتاريخ ولا يمكن الساس به؟

ولابد لي أن أذكر الكاتب بأن صاحب كتاب سفرنامه^(١) يقول بأن القرامطة، وهي فرقа يعتبرها بعض مؤرخينا ذات آراء إصلاحية تقدمية إذا جاز لنا استعمال هذه الاصطلاحات بالنسبة لفرق العصور الوسطى، كانت لهم في البحرين مجموعة من العبيد تقدر بثلاثين ألفاً تستخدم في الأعمال الشاقة!!

وليسمح لي السيد الكاتب بالاستطراد قليلاً... وليدعنى أسأله أين هي أخلاقية المعارضية في جماعة أبي منصور العجلي المعروفة باسم الخنافس، وهم من أحزاب الغلة في المجتمع العربي الإسلامي. يقول عنهم التوفيق في كتابه (فرق الشيعة):
وكان (العجلي) يأمر أصحابه بختن من خالفهم وقتلهم بالاغتيال ويقول من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه فإن هذا جهاد خفي.

فهل هناك فكرة أخطر من فكرة الاغتيال التي مارستها الفرقة المنصورية لإرهاب المجتمع وإثارة الرعب والفزع في قلوب الناس؟ وقد ذكرهم وبنه الناس إلى خطرهم العديد من الشعراء والكتاب أمثال أعشى همدان وأبو معدان الأعمي الشميطي والباحث. وقد وصف هذا الأخير فعالياتهم بشيء من الإسهاب حيث يقول:

إن الخنافس يظاهرون بعضهم بعضاً فلا يكوتون في البلاد إلا معاً ولا يسافرون إلا معاً فربما استولوا على درب بأسره أو على طريق بأسره ولا يتزللون إلا في طريق نافذ ويكون خلف دورهم أما صبحاري وإما سباتين وإما مزابل. يجعلون على أبوابهم معلم كتاب متهם فإذا ختن أهل دار إنساناً ضرب النساء بالدفوف وضرب بعضهم الكلاب فسمع المعلم فصاح بالصبيان (صيحو) وأجابهم أهل كل دار بالدفوف والصنوج كما يفعل نساء أهل القرى وهيجوا الكلاب فلو كان المخنوق حاراً لم شعر بمكانه أحد.

وكان هؤلاء الخنافس أساليب شتى في اغتيال الناس مرة بالختن ومرة أخرى بالضرب بالحجارة والأعمدة ومرة ثالثة بالتشميم وهو التخدير. ويسمون من يبرز في أساليب الاغتيال (جامعاً). يقول الباحث:

(١) ناصرى خسرو، سفرنامه، باريس ١٨٨١، ٨٢.

... لأن من الخناقين من يكون جاماً وبذلك يسمونه إذا جمع الخنق والتشميم....

نالية أخلاقية يدافع عنها السيد الكاتب في أمثال هذه الفرق المعاشرة التي بثت الرعب والملع في المجتمع العربي في أواخر العهد الأموي وأوائل عهد العباسين حتى استطاعت السلطة العباسية على عهد المهدى ثالث الخلفاء أن تقص منهم وتزيل خطرهم وتقتلت شملهم بعد أن نبذهم المجتمع الذي يميل بطبيعته إلى المرونة والاحتدار ولا يحب التطرف والشدة.

وأين وجد السيد كاتب المقالة الأخلاقية في الفرق المعاشرة الأخرى كالبيانية والمغيرة؟ هل وجدها في عقيدتهم وأرائهم البعيدة كل البعد عن كل القيم والمثل العربية السمحاء؟ أم في أساليب معارضتهم المتسنة بالعنف والإرهاب !!

حول المزاعم الشعوبية:

ولا يخلو مقال الكاتب من مزاعم توكل أن العناصر غير العربية تبوأت في كثير من الأحيان مراكز القيادة الفكرية والسياسية في المجتمع. وهذه مغالطة بل أكذوبة خطيرة يردد بها الكاتب الذي تشبع فكره بأراء عفى عليها الزمن. فلقد نظر بعض المؤرخين الأجانب المحدثين إلى تاريخنا العربي نظرة عنصرية وفسروا أحداً أنه تفسيراً عنصرياً باعتباره صراعاً بين العرب والجم. فالأحداث السياسية الكبرى كان وراءها الموالي الفرس كما يزعمون. أما النظم والحضارة فإن كل مدعيعها وعلمائها من العجم !! وهكذا تبرز النظرة الشعوبية لتوكل من جديد، بأن العرب لا نصيب لهم في مجالات الفكر والسياسة والنظام والحضارة... لقد آن للسيد العلوى ومن لف لفه أن يغير طريقة تفكيره بقراءة كتب جديدة أعادت تقويم الأحداث السياسية وأبرزت دور العرب المفترى عليه في الحضارة والنظام فلم يعد أكثر علماء الإسلام من العجم !! ولم تعد الثورة العباسية ثورة قامت على اكتاف الموالي الفرس !! بل لقد أثبتت رسائل جامعية حديثة⁽¹⁾ بأن العرب استطاعوا أن يصيغوا إقليم إيرانية عديدة بتعاليدهم ولغتهم وثقافتهم خلال القرون الثلاثة الأولى من ظهور الإسلام.

يرفض السيد العلوى إشارة الدكتور القيسي بأن الدلم العربي كان هدف حركة الزنج فهلا أخبرنا إذن ماذا استهدف المسلح الذي اعترف به الكاتب نفسه؟، وماذا تعني استباحة البصرة والأبلة وواسط وقرى سهول الفرات والأهواز وغيرها؟ لم يكن سكان هذه

(1) راجع: نزار المحدثي، أهل البين ودورهم في الأمساك، رسالة دكتوراه، جامعة بندا، ١٩٧٥، عبدالرحمن العاني، عمان في المصور الإسلامية الأولى ودور أهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي، رسالة دكتوراه، جامعة بندا، ١٩٧٥.

المناطق عرباً وإن صاحب الزنج قتل وأسر منهم الكثير. وفر آخرون تاركين منازلهم وأراضيهم مهربين هلينين؟ ماذا يسمى الكاتب كل هذا وذاك؟

أما أن يكون مع صاحب الزنج مجموعة من القادة وزعماء العشائر العربية فهذا لا ينفي طبيعتها المعادية، ذلك لأن هؤلاء وغيرهم حاولوا تحقيق مطامع شخصية معينة بتحالفهم مع صاحب الزنج تماماً كما وأن هذا الأخير أراد أن يستغلهم لتحقيق مآربه الخاصة. ولو لا تدهور السلطة والخلال لما شهدنا تحكم شرذمة من القادة الترك في أمورها ولما طال وبالتالي أمد حركة الزنج بحيث خلّ للسيد العلوي أنها حركة اجتماعية ذات بعد طبقي لا ريب فيه !!

ثم لماذا يستغرب الكاتب من تواجد العرب في مراكز القيادة مع صاحب الزنج، لقد شهدت القرون الأولى من تاريخ الإسلام العديد من الحركات التي قام فيها العرب بدور المنظم والمدبر والقائد للعنادل غير العربية كالمواالي الفرس والبربر وغيرهم. لقد كان أمراً طبيعياً أن يقود العرب الموالي ويستغلونهم في حركات ضد السلطة، وحسبنا في هذا الصدد حركة المختار الثقي وعبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن المهلب وعبد الأعلى بن السمح المعافري وأبو الخطاب الأسطي وعبد الله بن معاوية الطالي. ^(١)

حول الأصالة العربية:

إن الاحتجاج الذي يسجله الكاتب في آخر كلامه مرفوض قطعاً ذلك لأن مفهومه للأصالة العربية بعيد تماماً عن تراث هذه الأمة.

إن أصالة الأمة العربية لا تمثل مطلقاً في حركة الزنج ذات الأبعاد المهمة المتناقضة ولا في حركات البابكية المعادية للقيم العربية ولكل المبادئ التي جاء بها العرب. إن الأصالة العربية بانت في العديد من انتفاضات العرب في العصور الإسلامية الأولى... إلا يرى أن الإسلام عقيدة تعبر عن الأصالة العربية في مجتمع الجاهلي؟ ثم إلا يرى بأن حركات الفتوح انطلاقاً عربية فيها العديد من مظاهر الأصالة العربية والحبكة والتحدي للأجنبى الناصب للأرض العربية في بلاد الشام والعراق. وماذا يقول عن الشورة العباسية؟ أليس تعبيراً عن الروح العربية الداعية للعدل والإنصاف؟

(١) راجع مقالتنا: حركة المختار الثقي، مجلة الرسالة الإسلامية ١٩٧٣، ١٩٧٤. ملخص من تاريخ حركة الإباشي، مجلة المارخ العربي، العدد ٢، ١٩٧٥.

وهل تعتبر آراء الإباضية في العدالة والمساواة إلا تعبيراً عن وجهة نظر عربية أصلية؟!

وماذا يقول الكاتب عن المرجنة ودعوتهم إلى تطبيق الشريعة على أساس من التسامح بدلاً من سفك الدماء الذي نادى به صاحب الزنج؟ ولم تكن حركة الحارث المرجني، التي تبنت قضية العدالة ودعت للحرب من أجل نصرة الحق، لم تكن حركة عنصرية أو طبقية كحركة الزنج. فقد ضمت حركة الحارث المستضعفين من كل الأجناس عربية وغير عربية كما ضمت الفقهاء ورجال الحديث.

وأخيراً لا يرى الكاتب أن غالبية الذين كتبوا بمجدية عن أليسار في الإسلام تخاشعوا صاحب الزنج وحركته بل لم يورطوا أنفسهم في الخوض في أبعادها... وهل سأل نفسه لماذا هذا الموقف؟ ذلك لأن هذه الحركة لم تدعوا إلى العدل والتنافس بل أرادت أن تحمل فئة جديدة ممتلك العبيد والثروة والسلطة محل الفتنة القديمة!!

المخاتلة

وأخيراً، وليس آخرأ، فقد أردنا الرد على الكاتب لضرورة التعقيب والكشف عن زيف التفاسير التي تدعي القدرة على التقويم في ضوء الأمانة العلمية! ولعل هذا الحوار يكشف مدى الحاجة لإعادة كتابة تاريخنا العربي على أساس من الموضوعية وعدم التورط في تحميل الروايات أكثر مما تحتمله واصطناع الاصطلاحات وإلصاقها بصاحب الزنج وغيره.

(٧)

مراجعة نقدية لمقالة حسين قاسم العزيز الموسومة: *(الشعوبية)*

حاول الكاتب جاهداً أن يبعد الاعتبار إلى الحركة الشعوبية!! فأضاف بعدها عصرياً جديداً إلى المأساة الفكرية التي مثلتها الشعوبية على أرض الوطن العربي في العصر الإسلامي الوسيط. وقد ترتب على خطأه المبادئي هذا مجموعة من المغالطات والمضاعفات.

حاول الكاتب أن يفسر الشعوبية تفسيراً طبيقاً فساز في تحليله المادي "شوطاً لا يأس به، حيث ادعى بأن الشعوبية صراع الشعوب المغلوبة ضد التسلط الأموي والعباسي وضد التعصب الشوفيني" ولكنه لم يستمر في تفسيره الطبعي هذا، ذلك أن روايات التاريخ وطبيعة الحركة نفسها لا تسعفه، فالغُرُف إلى تفسير عنصري حين قال إن الشعوبية تشمل كذلك تعصب الأرستقراطية الأجنبية وبطانتها ضد العرب.

وهذا في ظني بداية الخطأ والناقض، حيث جاء الكاتب إلى عملية تمزيقية للشعوبية، فهي صراع شعبي في المرحلة الأولى ومنافسة أرستقراطية في المرحلة الثانية. والكاتب يدرك جيداً سلبيات الشعوبية وعنصريتها الشوفينية فالصلبةها بالأرستقراطية الفارسية دون غيرها!!

والواقع الشعوبية لم تكن طبقية بل شملت ثبات من الأرستقراطية والكتاب والمثقفين والعامة من فئات غير عربية، فكان منها كما تشير رواية ابن قتيبة أسلفة والحسوة وأباش النبط وأنباء اكرة القرى. وكان فيها من أشراف العجم عدا أهل الديانة وذوي الأخطمار منهم الذين يُعرفون ما لهم وما عليهم. ومنهم جماعات الكتاب الذين كتب عليهم الجاحظ وابن قتيبة الكتب والرسائل ليروهم عن التزعة الشعوبية. لقد فشل الكاتب في أن تطبق المادية التاريخية في تحليله. وإذا جاز لنا القول فإن التفسير الذي طبّقه الكاتب يمكن أن نطلق عليه اصطلاح المادية التحريرية!!.

* صدر هذا النقد ردًّا على مقالة الشعوبية، حسين قاسم العزيز، في مجلة (الثقافة الجديدة)، بغداد، ١٩٧٦. راجع النقد في مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٧٦.

ستار أهل التسوية:

كان لابد أن يتبرع الشعويون باسم أهل التسوية في البداية، ذلك أن أغلب الحركات تحمل في بداياتها شعارات عامة غامضة تستتر بها. وقد كشف الجاحظ زيف هذه التسمية بالنسبة للشعوبيين حين قال أنهم يتحللون باسم التسوية أي يدعونها ويستترون بها.

إن مصطلح الشعوبية في البدء كان يعني التسوية يعني عدم افضلية قوم على آخر، ولذلك كان المخواج شعوبية لأنهم لم يغاضلوا في نظرتهم السياسية بين العرب وغير العرب. ولكن شتان بين شعوبية المخواج وشعوبية الكتاب الأعاجم ومن اتبعهم فحين انكر المخواج أفضلية العرب على غير العرب انكروا كذلك أن يكون للفرس آية افضلية على غيرهم، في حين نادى شعوبيو القرن الثالث المجري/ الناسوخ الميلادي بأفضلية الفرس أو العجم عامة على العرب ولا يخفى مدى اليون الشاسع بين الدعوتين.

لقد كانت فكرة التسوية غطاءً سياسياً وعقائدياً للشعوبية وليس أدلة على زيف ادعاء الكاتب في أن الشعوبية استهدفت أخلاص وتحقيق المساواة من كتابات الشعوبيين أنفسهم التي رد عليها الجاحظ وابن قتيبة وأمثالهما من أنصار العروبة.

إن الخلقية النظرية لمناقشة السيد الكاتب تكشفه على حقيقته، وإن مقدماته الخاطئة تقوده حتماً إلى نتائج خاطئة... وتماه ذلك فإن مجموعة من الأسئلة تفرض نفسها:

كيف استطاع الكاتب أن يحدد ويفرز وبذلة الحد الفاصل بين مرحلتي الشعوبية، فالشعوبية في رأيه حين طالبت بالمساواة وكانت ضد التسلط، كانت حركة جاهيرية أعمجية. وحين احتقرت العرب أصبحت حركة مرتبطة بأشراف العجم؟؟

ثم لماذا يهاجم أشراف العجم السلطة العباسية وقد أعطتهم هذه السلطة، كما يدعى هو، امتيازاتهم ونفوذهم؟؟ وللتتابع الكاتب في تناقضاته حين يقول:

الأرستقراطية الأجنبية أخذت تتمتع بهاء ونفوذ و مجال للاستغلال في العهد العباسى يوازي ما لدى الأرستقراطية العربية المتنفذة فلم تعد حاجة للمطالبة بالمساواة ص ٦٦.

ولتكن يعود فيقول:

فقد كان يشوب علاقات التعاون بين الأرستقراطيتين العربية والفارسية أحياناً تعارض ينعكس في مناقسات تلجم التخاصمين إلى الطعن والتشهير بعضهم ببعض. وهذا ما حلّ الأرستقراطية الأجنبية إلى استخدام مثالب ونواقض العرب الأقدمين كوسيلة للتشهير من ٦٧.

ولا نظن أن هناك داع لإظهار التناقض وتهافت التخريج وسطوحية التحليل. إن هذه المركبة أعمق وأكثر تعقيداً من أن تكون أدلة مسخرة بيد حفنة من الأرستقراطية الفارسية المتهورة. ثم ما هي روایاته التي تثبت هذا الادعاء. يقول المستشرق جب في مقالته عن الشعوبية:

وما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية أو أن يكون نبلاء خراسان (الفرس) في القرن الثاني الهجري من المؤيدين المتحمسين للنقايد الساسانية.

حول الموقف من المؤرخين المحدثين:

يدعى الكاتب أنه اكتشف تفسيراً جديداً لطبيعة الشعوبية رد إليها اعتبارها الذي أهانه من يعتذرون أنفسهم باحثين كبار من ٦٥. الواقع أن هذا التعامل الجاف للروح العلمية الموضوعية مصدره عدم اتفاق كل المؤرخين مع تفريحات السيد الكاتب، ولذلك فإن موقف الكاتب من المؤرخين ونعته لهم بالأدعياء له ما يبرره. لقد اطلع الكاتب على كل من تطرق إلى الشعوبية بهأ بالبروفسور جب وعبدالعزيز الدوري وانتهاءً بالدكتور إبراهيم العدوي وعبدالمنعم ماجد وسميرة الليشي فوجدهم جميعاً على خلاف معه !!

حول الشعوبية والعرب القدماء:

يرى الكاتب إن الشعوبية هاجت العرب الأقدمين ولم تهاجم معاصرتها من العرب لأن العباسين العرب كانوا على رأس السلطة. إن هذا التخريج يدل على سذاجة ويساطة في التفكير، وأكبر ظني أن الكاتب لا يقع في هفوة كهذه، فهو كان العباسيون إلا من بين هاشم من قريش من عدنان؟ وهل كانت القبائل العربية في القرن الثاني والثالث المجرين إلا سليلة القبائل المصرية واليمنية قبل الإسلام؟ لم يرجع العرب المعاصرون للشعوبية في النسب إلى العرب القدماء؟ ثم هل هاجت الشعوبية العرب الأقدمين فقط؟ لم تهاجم التراث العربي واللغة العربية والقيم والسمجايا العربية بل ودور العرب التارخي والحضاري ورسالتهم العالمية !!

حول الطابع "الإنساني" للشعوبية !!

يقول الكاتب ولا يخفى أن محاولات عديدة قد بذلت لتشويه الطابع الإنساني من الشعوبية من ٦٧ ولكن لا يذكر روایاته الموثقة ليدعم بها إنسانية الشعوبية، وكذا قد أشرنا سابقاً أن الشعوبية تسترت باسم التسوية في البداية لتنتشر وتكتسب التأييد. وإن فكرة

المساواة ليست جديدة على المجتمع بل إنها فكرة إسلامية نادى بها الفقهاء والعلماء ورفعت شعاراتها أحزاب عديدة عربية مثل الخوارج والقدرية وثوار آخرون قادوا حركات مسلحة انقسم إليها العرب والموالي.

ويصل الكاتب ذروة التناقض في هذه الفقرة:

لقد كانت الشعوبية ذات صفة تقدمية لأنها ناضلت ضد الاستشهاد ولكن مادامت قيادتها بيد الأرستقراطية فهي ذات صفة رجعية!!

ماذا نفهم من هذا الخلط... يبدو أن الكاتب عدل عن نظرته التجزئية السابقة حين فصل بين شعوبية العامة وشعوبية الأشراف العجم وأبدى هنا رأياً جديداً يقول إن الشعوبية حركة واحدة ولكن القيادة في واد والجماهير في واد آخر. فأية حركة تلك التي تناضل جاهيرها من أجل هدف وتناضل قيادتها من أجل هدف آخر!! إن الكاتب لا يريد أن يعرف أن الشعوبية حركة واحدة في القيادة والقاعدة لأن ذلك يناقض التفسير المادي الذي يحاول دون جدوى أن يطبقه على هذه الحركة. ثم يركّز الكاتب هجومه على المؤرخين الذين كشفوا الشعوبية على حقيقتها، مبرراً التلاحم بين أشراف العجم وعامتها من الشعوبين بتناقضات جديدة فيدعي مرة أن الأرستقراطية الإيرانية لم تُحْرِر في البدء على إظهار تصيبها على العرب، ثم يلتحم مرة أخرى أن الشعوبية تسترت بطابع ديني ساد ذلك العصر فلم تظهر الفروق بين الفئات التي انضمت إليها. فهل ساد الطابع الديني في العصر الأموي (المراحل الأولى) ولم يكن هناك طابع ديني في العصر العباسي الذي ظهرت فيه الشعوبية على حقيقتها؟!! إن الكاتب يوْقِع نفسه في الفخ من حيث يدرِّي أو لا يدرِّي ذلك أن المبررات التي يسوقها تنتفي الصفة التقدمية عن الشعوبية لأن معنى كلامه أن الشعوبية كانت منذ البداية متعصبة شوفينية ولكنها لم تُحرِّر على إظهار نواياها وحيثُنَّ يتفق الكاتب مع رأي الغالبية من المؤرخين في الشعوبية.

إذا كان الكاتب ينكر على بعض الكتاب استعمالهم لاصطلاحات ظهرت في العصر الوسيط لتدل على حركات أو مظاهر حديثة أو معاصرة، فإن الآخرى به أو لا أن يدرك عدم جدوى استعمال اصطلاحات حديثة للدلالة على موقف سياسي أو ظاهرة فكرية من العصر الوسيط، ففضلاً عن أن هذه الاصطلاحات أمثل تقدمية ورجعية ذات دلالات نسبية، فإن تبني فكرة المطالبة بالمساواة والعدالة وإظهار الخلقاء أو الولاة يُظهر غير الملتزمين بالشريعة المنحرفين عن الدين فكراً تبنته كافة حركات المعارضة ضد السلطة. ولعل أبرز

مثل على ذلك الدعاية ضد الأمويين، كل الأمويين، التي بالغت في إظهارهم بمظهر المتحررين من الالتزامات الدينية والاجتماعية. إن مفهوم الثورة من أجل العدالة كان يعني انتصار الإسلام على الاحتراف وليس في هذا رجعية بل إنه أعلى غرفة للتقدمية في العصر الذي يتكلم عنه السيد الكاتب. فهل كان هدف الشعوبية تحقيق العدالة من خلال الإسلام؟ أم إنهم هاجروا الإسلام واعتبروه جزءاً من القيم التي جاء بها العرب إليهم؟ إن الكاتب يعرف هذه الحقيقة جيداً ولكنه يطمسها.. فلماذا؟

تكتيك شعوبي:

باسم الموضوعية والروح الانتقادية ينادي الكاتب أننا اليوم أحوج ما نكون إلى تقييم علمي واقعي لمجمل تراثنا يكشف بجرأة وبراعة جوانب سلبية في مجتمعاتنا السالفة ظلت غفوة خلال قرون أمام تراكمات تضليلات الطبقة السائدة المكذبة في مصادر مؤرخين منحازين أيديولوجياً. إن هذا التكتيك بالضبط هو الذي سار عليه الكتاب الشعوبيون في العصر الوسيط. وليس في عادات الشعوبية منهجاً موضوعياً ولا تفسيراً منطقياً للتراث والتاريخ العربي بل استهدفت تشويه المقومات الأساسية للعروبة.

إن البحث الموضوعي، كما أشرنا، هو عملية رصد للإيجابيات والسلبيات لا تبني موقف الشعوبية. لقد صور الكاتب الحياة العربية قبل الإسلام بأنها لم تتعذر المشاعية القبلية فمجتمع اليمن في أحسن صورة وبكل حضاراته ومجتمع الحجاز بنظمه واقتصادياته لم يتعد مستلزمات التشكيلة المشاعية. ولما جاء الإسلام تم الانتقال النهائي من علاقات الإنتاج العبودية إلى العلاقات الإقطاعية. ولكن الكاتب لا يوضح لنا بمهام متى مر المجتمع العربي بمرحلة العبودية، وهي المرحلة التالية للمشايعية والسابقة للإقطاع، في التفسير المادي للتاريخ؟

أما بالنسبة للإقطاع فقد ناقشنا آراء الكاتب في رؤانا على كتابه البابكية وأورد هنا أن أحيله إلى كتابات مؤلفين ماركسيين أمثال أميل توما وبندي جوزي التي تختلف آرائه يقول جوزي:

معاذ الله أن انكر فضل بيبي أمية على الأمة العربية وبعض حسناتها على الأمم المغلوبة كالفرس مثلاً الذين الغوا بينهم النظام القديم المبني على تفاوت الطبقات وسباروا

بينهم في الحقوق والواجبات أو كالأقباط والسيrians الذين عاملوهم في بادئ الأمر بالحسنى ورفعوا عنهم نير البيزنطيين الدينى وحفظوا الضرائب التي كادت تقضى ظهورهم.

حول العلاقة بين العرب والموالي:

يشير الكاتب إلى كون أغلب أبناء البلدان المفتوحة مستغلين ومحروميين وحتى من أسلم منهم ظل عروراً من الامتيازات التي يتمتع بها العرب، وقد كان هذا الاستغلال والتبعية الشاملة للأستقراطية غير العربية العامة.

وحين يجاهد الكاتب بوقائع التاريخ أن تثبت أن السلطة العربية استخدمت الموالي في الإدارة والدواوين وحتى في الجيش والقضاء وأن هذه السلطة، حسب معاهدة مرو، أعطت الداهقين صلاحيّة جباية الضرائب من السكان المستقرين من موالي وعرب. حين يجاهد الكاتب بذلك يستدرك ويقول: أستخدمت السلطة بعض من احتاجت إليه من النابحين البارزين وأخذت عليهم المال !!^{٢٧} من

لقد أشرنا سابقاً أن نزعة المساواة رفعتها حركات عربية وغير عربية ونادي بها زعماء عرب وفقهاء عرب، ويورد التاريخ أمثلة لحركات عربية نظمت الموالي وكتبتهم إلى صفوتها مثل حركة المختار الثقفي وابن الأشعث وابن الجارود وعبد الله بن معاوية والحارث بن سريح والثورة العباسية وشريك بن شيخ المهرى وعبد الجبار الأزدي وغيرهم !!

ويذكر الكاتب أن يكون بين الشعوبين جماعات من عامة الشعوب الأعجمية، ويرفض روايات التاريخ التي تناقض رأيه وتؤكد كثرة تواجد العامة في الحركة الشعبية كروايات ابن قتيبة والجاحظ. وينكر الكاتب أن تكون الشعبية في بداياتها عنصرية تعتقد على العرب. فإذا كان الأمر كذلك لماذا يقول عن إسماعيل بن يسار الذي تصفه المصادر بكونه مُبنّى بالعصبية للعجم والفخر بهم؟ وماذا يقول عن حادث الرواوية وخلف الأحر اللذان أنسدا الأدب العربي بإدخال روايات منحولة فقد كان خلف الأحر يعمل الشعر على لسان العرب وينتحله إياهم؟ وماذا يقول عن عمارة بن حزنة وغيرهم؟ هل كان هؤلاء إلا من عامة الفرس ومجاهيرهم؟؟

ولم يفهم أن السيد الكاتب يحاول الدفاع عن الحركة الشعبية ولكننا لا نسمح له بأن يغالط إلى درجة السلاسة حين يدّعى أن ابن قتيبة بنى وجهة النظر الشعبية حين قال: وأعدل القول عندي أن الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب وأعيدوا إلى التراب....

فمن كان ابن قتيبة من أنصار الشعوبية؟ وهل عُرف عن ابن قتيبة إلا كونه من أشد أنصار العروبة والذي حاول جاهداً في كتاباته أن يبني أبناء جلدته من العجم بالتخلي عن الشعوبية؟ وإن كلامه الآنف الذكر يعبر تماماً عن وجهة النظر العربية البعيدة النظر والمساعمة التي أشاعها الإسلام وغيرها العديد من المفكرين قبل ابن قتيبة كالباحث مثلاً في دفاعهم ضد التعمّص الشعوبية. لقد أثبتت جهود المفكرين العرب عظمة الارتفاع الفكري والروحي الذي وصلت إليه الكتابات العربية وإننا نرفض بشدة تحرّيكات الكاتب واستعارةه آراءً عربية ونسبتها جزافاً إلى الشعوبية في محاولة يائسة لرد الاعتبار!

وكلنا نشهد من شواهد العسف والجلور الذي كان يلحق بآباء الشعوب المستغلة ص ٧٦، يتكلم الكاتب عن إيجار الحجاج بن يوسف الثقفي والمي العراق للأميين الفلاحين الموالي بالعودة إلى قراهم وإتباعه سياسة شديدة لتنفيذ ذلك. والواقع أن إجراءات الحجاج الثقفي كانت شديدة، ولكن علينا أن نتذكر بأن الحجاج كان من الولاة المخلصين لبني أمية وقد جاءته أزمة مالية اقتصادية وهو في معركة ضارية ضد الخوارج الأزارقة. وكان من مظاهر الأزمة الاقتصادية المالية الهجرة من الريف إلى المدن وترك الفلاحين الموالي للزراعة. ومن أجل أن يعيد الفلاحين إلى قراهم في هجرة معاكسة من المدينة إلى الريف لإنقاذ الاقتصاد وبالتالي خزينة الدولة أتبع تلك الوسائل الشديدة.

ولم تكن إجراءات الحجاج الثقفي مقتصرة على الفلاحين الموالي، بل شملت المقاتلة العرب الذين أحجموا عن الالتحاق في الجيش لمقاتلة الأزارقة رغم أن الدولة تمنعهم العطاء وتلزمهم مقابل ذلك بالقتل ضد الأعداء. فقد هدد الحجاج الثقفي كل عربي بالقتل إذا وجده مختلفاً عن البعث، وقتل فعلًا بعض المختلفين فإرذحه العرب على جسر الكوفة ليلتقطوا بالجيش الذي يحارب الخوارج الأزارقة.

ويعد لا يرى السيد الكاتب أن إجراءات الحجاج شملت العرب والموالي دون تمييز؟ ولماذا يلتجأ مرة أخرى إلى عملية تمزيقية انتقامية للأحداث تقود إلى نظرية خاطئة؟ أم أنه يهدف للتضليل؟

حول النفوذ الفارسي في العصر العباسى:

يذكر الكاتب بأن الثورة العباسية ثورة قام بها الموالي الفرس، ولذلك تعمت الأستراتيجية الفارسية بنفوذ كبير في العصر العباسى. إن هذه المقوله الامتنشارقه قد عفى عليها الدهر حيث أعيد تقويم الثورة العباسية في دراسات حديثة ظهرت دور القبائل

العربية في خراسان والعراق في هذه الثورة. وإن قادة الثورة العرب رفعوا شعارات مرنة تدعى إلى توسيع إشراك غير العرب مع بقاء التفوق للعرب.

لقد زال التفسير العنصري (فرس ضد عرب) للثورة العباسية وفي هذا الصدد يقول المستشرق جب:

وَمَا هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية وينفي جب نقلاً قاطعاً تأييد العباسيين لكتاب الشعوبين:

ولَا استطاع أن أشارك جولدتسهير رايه بأن الكتاب الشعوبين ظفروا بتأييد الخلفاء العباسين...؟؟..

ولا نريد هنا أن نفصل في هذا الموضوع وكان على الكاتب، وهو محترف للكتابة التاريخية، أن يطلع على التفاسير الجديدة ويناقشها. تلك التفاسير التي بذلها جب ثم دينت ثم عبدالحفيظ شعبان ثم عبدالعزيز الدوري ثم فاروق عمر فوزي.

حول الشعوبية في العصر العباسى:

يقع الكاتب في مغالطات عديدة حين يتكلم عن الشعوبية في العصر العباسى ونحن هنا نرد على آراء المطروحة:

يملو للكاتب وهو في خضم تناقضاته عن تطور الشعوبية أن ينكر لتفسيره الطبقي الأول، ويجعل من الشعوبية لعبة منافسة بين الأرستقراطية الأعمجية والعربية وألة مسخرة بيد هاتين الأرستقراطيتين، فيقول بأن الأرستقراطية الأعمجية استخدمت الكتاب والمثقفين وأغرتهم بمال لهاجة العرب وتراثهم، وأن الأرستقراطية العربية في المقابل استخدمت كتاب آخرين للردد عليهم. ورغم أنه حشى مقالته بالمصادر والبرامج ليس بغريب عليها صفة البحث العلمي فإنه لم يكن كريماً معنا هذه المرة في ذكر مصادره.

لمن لا ينكر أن البرامكة تبئوا سهل بن هارون الشعوبى وإن طاهر بن الحسين تبنى علان بن الحسن الشعوبى، ولكن غالبية الكتاب والمثقفين الشعوبين لم يكونوا مرتبطين بطبقة معينة. ولمن نعلم تعصب فئة من أرستقراطية الأعمج إلى عنصرهم وتعصب فئة من أشراف العرب إلى عرقهم ولكن أن يجعل من الروايات الاستثنائية قاعدة عامة ونعتها ظاهرة شائعة خلال عصر باكمله فهذا إيجحاف لا تؤيده وقائع التاريخ.

حول شعوبية أبي عبيدة:

يذكر الكاتب أبا عبيدة ممعر بن المثنى ضمن شعوبية عصره، والواقع أن الباحثين يختلفون حول هذه القضية. ومن الصعب أن نجد رواية تاريخية عن الكتاب المعاصرين لأبي عبيدة تهمه بالشعوبية بل إن أول من اتهمه بذلك هو ابن قتيبة وهو متاخر عنه بجيدين على الأقل. وكيف يكون شعوبياً وقد كتب الكثير عن تاريخ العرب ومآثرهم قبل الإسلام؟ ويفسر لنا المستشرق جب ذلك حين يقول أن أبا عبيدة مثل علماء اللغة في عصره صنف معارفه إلى (مفاخر) (ومثالب)، ولما كان أبو عبيدة خارجي العقيدة فلم يغالي في المفاخر ولم يتبعج بها على أنه لم يعرف عنه في نفس الوقت إثمار المثالب والتفصيل فيها على حساب المفاخر. وفي الصراع الدائر بين أنصار العربية وأنصار الشعوبية، استغل الشعوبيون ما كتبه أبي عبيدة في المثالب دون المفاخر ولذلك اتهمه أنصار العربية وعلى رأسهم ابن قتيبة ببغض العرب لأنه ساعد دون قصد منه وبعد وفاته، الشعوبين الذين أخذوا من كتبه ما ينتمي أغراضهم العنصرية في مهاجمة العرب !!

يتثبت الكاتب بأراء المستشرق جولدتساير التي نادى بها عام ١٨٨٩ في إظهاره تأثير الشعوبية بالخوارج والواقع أن دراسات عديدة حول الشعوبية ظهرت منذ ذلك التاريخ وأوضحت المفتوحات التي وقع بها هذا المستشرق.

فضلاً عن أن دراسة جولدتساير كانت في المظاهر الأدبية للشعوبية، وليس في العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية المركبة لها، فإن هذه الدراسة قد أغفلت تماماً دور الكتاب الشعوبيين في هذه الحركة. كما وإن جولدتساير يقع في خطأ كبير حين يدعى أن الشعوبية لقيت تأييداً من الخلفاء العباسين !! الذين لم يعرف عنهم تشجيع الثقافة الفارسية.

كما وإننا لا نستطيع قبول رأي جولدتساير، الذي يعتمد عليه الكاتب، في تأثير الشعوبية بمباديء الخوارج وقد أظهرنا في فقرة سابقة مدى البون الشاسع بين مناداة الخوارج بالشبوية وبين تستر الشعوبية باسم أهل التسوية، وهو فارق يعادل الفارق بين الإنسانية والعنصرية.

وقد لاحظنا في فقرة سابقة أن فرضية (شعوبية أبي عبيدة) التي يذكرها الكاتب، معتمداً أيضاً على جولدتساير تعرضاً لها شكوك وتساؤلات جدية.

حول حركة النقل والترجمة:

لم يكن الدافع لحركة النقل مجرد ظهور الحاجة الماسة للعلوم والمعارف التي توصلت إليها الشعوب المتقدمة من^{٨٤} كما يرى الكاتب بل هناك دافع آخر يغفل عنها لعل من أبرزها: اندفاع الكتاب الأعاجم أنفسهم لحفظ تراثهم وأدبهم الذي غمره التراث العربي الإسلامي الإنساني الجديد المكتوب باللغة العربية. كما ترجمت العديد من كتب المنطق والجدل والفلسفة بهدف استخدام أساليبها في مقارعة الشعوبية كما فعل الجاحظ المترنزي. وهل من العقول أن نعزّو إنشاء بيت الحكمة إلى رغبة شخصية للخلفية، إن الأقرب إلى الصواب أن السلطة العباسية رأت في ترجمة الكتب وسيلة فعالة ضد المانوية الجديدة (الزنقة).

حول بدايات الكتابة باللغة الفارسية:

يشير الكاتب إلى ترجمة البلعusi لتأريخ الطبرى (حول منتصف الرابعى المجري/ القرن العاشر الميلادى) كبداية لحركة التأليف والتزجة باللغات غير العربية. الواقع أن بدايات التأليف باللغات غير العربية بدأت مع بدايات الحركة الشعوبية (واخر القرن الثاني المجري / الشامن الميلادى) وكان ما نظمه العباس بن طرخان المنسوب للبرامكة أول من يمثل هذه التزعة.

ثم جاء دور الإمارات الأعجمية في إيران لتشجيع الكتابة باللغات المحلية، فظهر من نظم الشعر الفارسي في عهد الطاهررين والصفاريين وتبلورت هذه التزعة أكثر فأكثر في عهد السامانيين.

ولم تكن هذه البدايات، مع ذلك، ذات أهمية كبيرة أو مباشرة فقد أخذت هذه العملية قروناً عديدة لتنضج وتكامل، ويقيت اللغة العربية هي اللغة السائدة لدرجة كبيرة خلال القرون التاسع والعشرين والحادي عشر الميلادي/ الثالث والرابع والخامس المجري رغم ظهور شعراء قليلون كتبوا فقط بالفارسية.

حول أثر الشعوبية:

كنا نؤيد أن تكون دراسة الكاتب دراسة نقدية للأسباب التي مارسها الشعوبيون ورد الفعل العربي عليها، أما الكاتب فيخلط بين الاثنين ويصفهما بكونهما آبهات قيمة وتحسن نسال الكاتب ما هي القيمة الإيجابية التي تميز كتابة شعوب متعدصب ضد العرب؟ وهل في

الدراسة المنحازة التي يجمع أصحابها المثالب ما يفيد؟ إن الشعوبين عمدوا إلى كتب الإخباريين فشوهوها وأضفوا إليها من عندهم وملحوظاً الشعر ونسبوه إلى المعروفين من شعراء العرب، واختلقوا الأخبار عن العرب الأسلام. إن وضع اليد على حقيقة الطبيعة المنصرية للشعوبية يفسر بحمله ووضوح أبعاد الحركة ويحيي على الأسئلة التي تجاهلها الكاتب خلال بحثه.

ثم يستطرد الكاتب فيبني النظرية الشعوبية التي هاجت أساليب الشعر وموضوعاته عند العرب فيقول بأن دعوات الشعوبية "جاءت متباوحة مع طموحات التحرر من الأغلال البالية المتهزة وانعكاساً جيداً لأزمة المجتمع العربي الإسلامي في صرامة التطبيقي ص ٨٢". فالكاتب يدافع عن خطط الشعوبية الفكرية وبصفة بالمعاصرة ويرى فيه التعبير الدقيق لضرورة توافق الشعر الحديث أسلوباً ومعنىًّا مع متطلبات العصر! ويعتبر الكاتب نزعة الكتاب الشعوبين التعبير الفكري للقوى المنتجة الجديدة بينما يعتبر نزعة أنصار الإرث الحضاري العربي نزعة تعبير عن بقايا علاقات الإنتاج (المشاعية) الموروثة التي اجتازتها الحياة وأصبحت عائقاً يعرقل تطور القوى المنتجة وتطور المجتمع بمجموعه. ويمادي السيد الكاتب في مساندته للشعوبية حين يرى بأن الدافع عن الصور الجماهير بكل ما تحويه من قيم ومثل وزايا والمحافظة عليها ليس إلا دليل خواه وعقم وتبرير للمحاكاة والتقليد.

وبعد... فماذا يريد الكاتب أن يقول أكثر من هذا؟ إن مهاجته للإرث العربي القديم لا يقل عن هجمة الكتاب الشعوبين في المصادر الوسطى. ولكن هل كان الإرث العربي مجرد مناجاة للرسم البالي والظلل الماضي، أم إنه ذخر بالعديد من المثل والبساطيات والحكمة والقيم التي يطلق على جموعها الموروثة؟ وأين الكاتب من أيام العرب وأخبارها؟ وأين هو من كياناتها وحضاراتها قبل الإسلام؟ وهل كان التراث العربي شرعاً فقط؟ وهل كان الصراع ينصب على أساليب الشعر وموضوعاته؟ أم شمل اللغة والأدب والتاريخ والتراث الحضاري والنسب دور العرب في التاريخ العالمي؟ ولماذا يتتجنب السيد الكاتب الخوض في هجمات الشعوبية على كل هذه المظاهر ويقتصر كلامه على أساليب الشعر!!؟ يقول المستشرق جب إن جوهر الصراع العربي الشعوبى لم يكن صراعاً بين مذهبين في الأدب وإنما كان:

صراعاً على تحرير مصادر الثقافة الإسلامية بمجموعها
فهل استوعب السيد الكاتب جوهر الصراع وأبعاده؟

وأخيراً وليس آخرأً فمن الذي يدرك ويستوعب ويتحسس هذا الصراع الثقافي هل الأرستقراطية أم الأدباء والمفكرون والمؤمنون والكتاب الأعاجم؟

لقد بنى السيد الكاتب هرماً نظرياً مقلوبأً ينهض على أن الشعوبية حركة أدت إلى تحرير الفكر العربي الجامد، وحققت منجزات إيجابية قلبت اتجاهات المجتمع وقيمه. وتجنب السيد الكاتب الدخول في طبيعة الشعوبية وأهدافها ونتائجها السلبية على الفكر والإرث العربي والقيم الاجتماعية والثقافية ذلك أن الدخول فيها سيؤدي حتماً إلى تهذيم المرمي المقلوب والمرتكز أساساً على فكرة خاطئة.

حول فشل الشعوبية:

لا يعزى الكاتب اندحار الشعوبية إلى فشل الكتاب الشعوبين في مجازة الأدب الجديد الذي وجده إقبالاً كبيراً بين جهور المثقفين والتابة من الجيل الجديد، وبذلك فقدت رسائل الشعوبين وكتبهم جهور المشاييع لها الذين تحولوا إلى أدب الجاحظ وابن قتيبة والتوكيدى والعلائى وأسامة بن منقذ وإلى كتب الأصمى وعبدالله بن قريب والبلاذرى وغيرهم. بل أن الكاتب يعزى فشل الشعوبية التي يسمىها نهاية الشعوبية إلى أسباب لا تمت بصلة مباشرة إلى طبيعة الحركة الشعوبية وتطورها التاريخي، وإنما علاقة الشعوبية بضعف السلطة المركزية العباسية!! وبظهور حركة بابك الخرمي!! وبنشوء الإمارات المستقلة الإيرانية؟؟؟

ولم ينفع من الكاتب أن يقر بفشل الشعوبية واندحارها ذلك أن مقدماته الخاطئة لابد أن تقوده إلى نتائج خاطئة، على أننا نقول بأن انتصار أنصار العرب على الكتاب الشعوبين لم يكن ليتم لولا النظرة المرنة التوفيقية المساعدة التي اتسمت بها الكتابات العربية في مقابل النظرة الضيقية العنصرية للكتابات الشعوبية.

إن التناقضات التي وقع بها السيد الكاتب أصبحت من الكثرة بحيث تبعث على الللن. ولم ينفع نستمتع القارئ عذرأً لنورد له تناقضآً آخرأً في هذا الباب. إن الكاتب يقرر بأن الشعوبية حركة فارسية اجتماعية وليس سياسية عسكرية في طبيعتها، وهو يقرر كذلك بأن الجماهير الإيرانية نزعت إلى القوة والسلاح مقاومة الاستغلال والتسلط في العصر العباسي بينما نزعت الأرستقراطية الإيرانية نزعة فكرية ثقافية شعوبية في العصر نفسه. وهنا يأتي سؤالنا... إذا كانت حركة بابك الخرمي حركة جاهيرية، كما يدعى، مما علاقتها بضعف الشعوبية التي كانت نزعة أرستقراطية كما يصورها الكاتب نفسه؟؟ أرجو من الكاتب أن يختار أحد النقيضين فاما أن يبني "جاهيرية" الحركة البابكية أو ينفي "أرستقراطية" الشعوبية.

وحيثند سيفق مع الرأي السائد وهو شمولية الشعوبية لغفات عديدة من الأعاجم وعدم اقصارها على فئة معينة بالذات.

إن جهود الشعوبية باتت وكأنها بالمقارنة مع كتابات الجاحظ وأمثاله جوداً فكرياً يتسم بضيق الأفق يعبر عنه المستشرق جب بأنه لم يكن أكثر من سقط المتابع في الأدب. لقد حاول الجاحظ وأنصار العرب من الكتاب أن ينلقو أدق الانطباعات بأسلوب أكثر صفاءً وإشراقاً وأكثر معاصرة وبذلك رجموا الجولة ضد الشعوبيين.

المخاتلة:

وفي نهاية دراسته يفاجئنا الكاتب بدعوة غريبة ويرى أن الشعوبية قد انتهت ومن الضروري عدم استعمال كلمة (شعبي) في العصر الحديث. ومع اتفاقنا مع الكاتب بأن الشعوبية ظاهرة تاريخية استطاع العرب أن يقتربوها في مهدتها في العصر الوسيط، إلا أنها ندعا الكاتب لكي يعيد لنا تعبيراً آخرأ نطلقه على الكتاب الحمدلين الذين يتخذون الموقف نفسها التي اتخذها الكتاب الشعوبين في العصر الوسيط. وإذا كانت أزمنة مأنيوية جديدة، والخرمية مزدكية جديدة في المجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسطى، فماذا تسمى يا ترى الشعوبية الجديدة في مجتمعنا المعاصر؟؟ وهل يوافق السيد الكاتب على اصطلاح التقديمة السطحية؟ ثم لماذا يسمح الكاتب لنفسه أن يستعمل اصطلاحات حديثة مثل تقدمية ورجعية ولا يريد لغيره أن يستعمل نفس الحق؟؟

إن المخاتلة التي ختم بها السيد الكاتب دراسته هي النتيجة المنطقية للتقدمات الخاطئة التي وقع فيها وللخلفية النظرية التي استندت عليها دراسته في الأساس... ويمكن تلخيصها بأنها دفاع عن الشعوبية!! ولكن حين ندافع عن موقف العروبة وطبيعتها فإن دفاعنا عن العروبة دفاع متباين لأنه ليس دفاعاً يبني النظرة العنصرية الضيقة التي حولت التراث العربي إلى إرث مقدس، ولا يبني النظرة التقديمية السطحية التي جعلت من التراث عبأ ثقيلاً، وتذكرت لحقيقة باعتباره منطلقاً وحافزاً وداعماً لكل محاولة لتجديد الحياة في الأمة. إذ دفاعنا يؤكد وحدة الشخصية العربية عبر التاريخ واستمرار المظاهر الإيجابية والسلبية ضمن إطار الحراك الاجتماعي الطبيعي.

(٨)

مراجعة: كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم:
(الاستشراق والتاريخ الإسلامي)...
القرن الإسلامية الأولى

جاء هذا الكتاب الذي يعالج موضوعاً من المواضيع الحساسة في حوالي ٣٠٠ صفحة في طبعته الأولى ١٩٩٨ م، واحتوى على مقدمة وستة فصول وخاتمة وفهرساً بالمراجع والبحوث وأربعة ملاحق، قدم الملحق الأول منها نبذة موجزة عن تاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، وتناول الملحق الثاني دراسة مقارنة بين المدرسة التاريخية العربية في العراق والمدرسة الاستشرافية في معالجتها للتاريخ العباسي. أما الملحق الثالث فينظر هو الآخر إلى تاريخ إيران الوسيط من وجهة نظر استشرافية ومقارنتها بوجهة النظر الإسلامية المشرقة حول الموضوع ذاته. ويقيم الملحق الرابع قائمة بأهم أعمال المستشرقين في الفترة موضوعة البحث. وركز الباحث على الدراسات الاستشرافية التي نشرت حتى العقد الشامن من القرن العشرين، ذلك أن متابعة الكم الهائل من الدراسات الاستشرافية التي نشرت لاحقاً يتطلب تفرغاً وجهداً كبارين.

لقد أوضح المؤلف في مقدمة كتابه أهمية التاريخ لكونه أبرز الدعائم التي تستند عليه الأمة في إثبات شخصيتها الحضارية، وأنه من جهة أخرى أول المظاهر التي تركز عليها التيارات المعاذية للأمة. كما أشار في المقدمة نفسها أن وقائع التاريخ الإسلامي ومظاهره الحضارية خضعت إلى معالجات استندت على تفاسير متعددة، ولا يشير هذا التاريخ أن يفسر بهذا التفسير أو ذاك مادام التفسير يستند على روایات موثوقة... إلا أن ذلك لم يحدث دائمًا بل وصل بعض هذه المعالجات إلى درجة التشويه... وهكذا طفى المذهب على المنوال.

أما الفصل الأول فقد عالج الاستشراق من حيث مفهومه ودراوئنه وأهدافه، مهدأً بلحمة موجزة توضح العالم الأساسية للتفكير الأوروبي حيث نشأ الاستشراق وترعرع، وهي أمور أثرت في موقف المستشرقين ونظرتهم إلى الشرق وخاصة المشرق العربي الإسلامي القريب منهم. كما تطرق هذا الفصل إلى الدوافع الدينية والاستعمارية والعلمية للفئات المتعددة من الذين اهتموا بالدراسات الاستشرافية. أما هذه الدراسات التي ولع بها المستشرقون فهي الأخرى متعددة حيث شملت الإسلام تاريخياً وعقيدة وشريعة واللغة العربية وأدبها والحضارة والنظم والفكر الإسلامي.

وقد أبان الباحث في هذا الفصل أن موقف المستشرقين تجاه ظاهرة محددة ليس واحداً بل مختلف من مستشرق إلى آخر، كما وأن المستشرق نفسه يغير من آرائه إذا استجدهت لديه مادة تاريخية أو ثيقة معينة بعد مدة من الزمن. ويجب الا ننسى فقد المستشرقين لأراء بعضهم البعض الآخر كما فعل المستشرقان وات وسارجنت في تقدهما لأراء وتغييرات باتريشا كرون وزيره... من هنا فلا يمكن الكلام عن الاستشراق على أنه مؤسسة ينظم فيها مجموعة من الباحثين المتخصصين الذين يقومون بأبحاثهم وفق أسس محددة وتعليمات معيينة لكي يصلوا إلى نتائج معروفة مسبقاً وضمن إطار يجب الا يحيطوا عنها. فهناك على الدوام حالات استثنائية مثلتها ثغرات متميزة من المستشرقين.

وفق هذا التصور عالج الباحث في الفصول التالية مراحل التاريخ الإسلامي المتابعة خلال القرون الإسلامية الأولى وموقف المستشرقين منها. فقد تطرق في الفصل الثاني إلى موقف الاستشراق من السيرة النبوية والدعوة الإسلامية، معتبراً أن الدراسات الاستشرافية بدأت خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين تتجه بصورة تدريجية وبطئ تغفو الموضوعية رغم احتواء بعضها على بقايا تعصب العصور الوسطى، هذا ورغم ظهور كتابات سلبية لبعض المستشرقين بين حين وآخر ولكنها تعد انتكاسة أوردة إلى الروراء مقارنة بالتيار العام الجديد المعتدل نسبياً والذي يمثله مستشرقون عديدون. ونحن هنا نتكلّم عن الدراسات الأكاديمية.

وبالنهاية نفسه عالج الباحث في الفصلين الثالث والرابع (الاستشراق وتاريخ صدر الإسلام) مثلاً بالعصرين الراشدي والأموي، مستشهدًا بالعديد من الأمثلة عن المستشرقين وكتاباتهم.

أما الفصل الخامس فقد بحث في (الاستشراق وتاريخ العصر العباسي) وقد بان عمق الباحث وثراء معلوماته ودقّة تحليلاته وردوده على بعض المستشرقين واضحًا في هذا الفصل، فقد جال في العديد من المعاور والمظاهر خلال الفترة العباسية مبتدئاً بموقف الاستشراق من الدعوة العباسية، مارأ بالعلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي ومتنهياً بالحركات الدينية السياسية خلال العصر العباسي. مرجحاً النظر في موقف الاستشراق من المظاهر الحضارية والفكريّة إلى الفصل السادس والأخير، حيث اختار ثمانية معينة وأوضح موقف المستشرقين منها سلباً وإيجاباً.

اما في الخاتمة فقد عاد الباحث من حيث بدء في المقدمة مؤكداً أن إنتاج المستشرقين ليس واحداً، ومن هنا جاءت اختلافاتهم في تفسير الظاهرة الواحدة، كما وأن النتائج التي

قد يترصل إليها مستشرق ما لا تحظى باتفاق شامل مع وجهات نظر مستشرقين آخرين. ومن هنا فقد أكد الباحث بأن حكمنا على المستشرقين يجب إلا يكون عاماً بل يكون الحكم على كل مستشرق على حدى، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا المستشرق نفسه قد يغير من وجهة نظره مستقبلاً في الموضوع ذاته نتيجة اطلاعه على مخطوطات أو وثائق جديدة.. ويخلص الباحث إلى المقولة بأن الاستشراق يجب إلا يدرس كتير عام أو ظاهرة عدائية بل يحكم على المستشرقين كأفراد باحثين. وكفانا معالجة علاقاتنا بالآخر ضمن مفهوم التبجي ونظرية المؤامرة وإطار الصراع. وهو رأي أشار إليه عدد من الباحثين في الموضوع نفسه نذكر منهم على سبيل المثال فؤاد سيف زكين وهشام جعبيط. ويرى الباحث في نهاية خاتمه بأن الم موضوعية التي نطلبها من جهور المستشرقين في دراساتهم المتعددة لتراثنا من الصعب تحقيقها حسب مواصفاتنا، خاصة وأننا - من العرب والمسلمين - مختلفون في تفسيرنا للأحداث تاريتنا ومظاهر حضارتنا.

لقد ركز الباحث بصورة رئيسية على الاستشراق التقليدي (الاستشراق في القرن 18 وحتى السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين) والنقص واضح فيما يتعلق بوضع الاستشراق المعاصر رغم وجود معاجلات عن مستشرقين معاصرین ولكنها قليلة. فالباحث لم يهمل بعض الدراسات الغربية (الأوروبية والأمريكية) المعاصرة عن تاريخ الاستشراق إلا أنه لم يستعن بعد آخر منها. وواضح كذلك أن المؤلف ركز على الدراسات الاستشرافية وما كتب عن الاستشراق باللغة الإنكليزية أو ترجم إلى العربية عن اللغة الفرنسية والألمانية والإيطالية... وهذا لا يكفي.

لقد أجاد الباحث في الفصل الثاني حين عرض موقف الاستشراق من (السيرة النبوية والدعوة) فقد عالج بوضوح تطور صورة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وتاريخ الدعوة الإسلامية عند المستشرقين، وكان موافقاً في اختياره لنماذج المستشرقين المعاصرين. وقد بان في هذا الفصل معرفة الباحث الجيدة والعميقة بالمصادر الاستشرافية الإنكليزية وغيرها في شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والبيئة التي تعررت فيها الدعوة. وأن النماذج التي اختارها من المستشرقين كانت كافية، لأنها شملت الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق حتى نهايات القرن العشرين تقريباً.

أشرنا سابقاً أن معاجلة الباحث لموقف الاستشراق من التاريخ العباسى تعد معاجلة متميزة ونود التأكيد هنا بأن الفصلين الخاصين بالعصرين الأموي والعباسي هما من أجود فصول

الكتاب. ويعود السبب إلى تخصص الباحث في هذين المعاصرتين ودراساته العديدة حولهما وخاصة عن الدعوة العباسية ونهاية الأمويين وكذلك عصر العباسين الأوائل. لقد اعتمد الباحث في هذين الفصلين على مصادر ومراجع استشرافية كثيرة، وقدم روایة شاملة نتفيد منها في مراجعتنا الحديثة والمعاصرة، كما أبدى وجهات نظر ثاقبة تعد مراجعات مفيدة للتبارارات الرئيسية وللكتب الاستشرافية المرجعية. ويمكنا - دون تحفظ - أن نعد هذه المراجعات المستوعبة من أفضل ما كتب عن الدراسات الاستشرافية حول المعاصرتين آنفي الذكر.

ويعد الفصل السادس والأخير من الكتاب والموسوم (الاستشراق وتاريخ الحضارة الإسلامية) من أصعب المباحث وأشدتها حساسية، ولعل المؤلف قد أدرك أن موضوعاً كهذا لا يمكن استيعابه في فصل واحد من كتاب. ومن هنا جاء تذييله للالفصل بعنوان ثانٍ هو... (مظاهر ختارة). وقد عمد الباحث إلى اختيار موضوعات من الحضارة الإسلامية في النظم والمؤسسات والفكر والثقافة وإياب معالجة لغبة ختارة من المستشرقين لها، وقد رکز قراءاته على بعض الموسوعات والكتب التاریخیة المرجعیة والشموليّة التي بحثت في الحضارة الإسلامية وهذا ما لم يحدث من قبل على حد معرفتي، ثم استنتج من ذلك كله ملاحظاته وانتقاداته عن موقف الاستشراق من الحضارة الإسلامية.

ويبدو أن الغرض من بعض ملاحم الكتاب تركيز المقارنة بين وجهتي النظر الاستشرافية والعربية الإسلامية وذلك باختيار موضوعات لا يمكن التفصيل فيها ضمن الفصل الواحد من الكتاب، بينما يمكن الباحث من ذكر تفاصيل أوفر في الملحق. وقد تم اختيار عاشر من التاريخ العباسى في الملحق الثاني وتاريخ إيران الوسيط في الملحق الثالث. كما زودنا المؤلف في الملحق الرابع بكشف جيد لما كتبه المستشرقون عن الإسلام وتاريخه وصل فيه إلى نهايات القرن العشرين تقريباً، ويشهر فيه التنقض في الدراسات الاستشرافية المعاصرة والتي أشار إليها لايدس في مقدمة كتابه (تاريخ المجتمعات الإسلامية) والذي طبع أكثر من طبعة في الآونة الأخيرة.

ولابد لنا - في نهاية المطاف - أن نسجل تمنينا للجهد العلمي الذي بذله الأستاذ الباحث في كتابه هذا الذي يمكن أن يعد من أجود ما نشر خلال العقددين الماضيين عن المستشرقين وكتاباتهم. كما نسجل تقديرنا لجامعة آن الـبيت لتشجيعها باحثيها ورعايتها لهم من أجل إنتاج مثل هذه الدراسات ذات النفع العام حيث يستفيد منها المتخصصون العام إضافة إلى ذوي الاختصاص.

مراجعة ثانية^(*): دراسة مقارنة للاستشراق في كتاب لفاروق عمر فوزي

في العصر الحديث ظهرت أبحاث جديدة تتسم بنظرات جديدة في تفسير التاريخ الإسلامي وكلها يدعو إلى الموضوعية ويؤكد أن مذهبه في التفسير هو المذهب الصحيح.. وكانت حركة الاستشراق جزءاً من هذا التيار القديم الجديد.. ولكن المستشرقين لم يكونوا على نفع واحد كما لم يتبنوا تفسيراً وحداً في فهم تاريخ الإسلام. هذا ما يقوله الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي "أستاذ قسم التاريخ في جامعة آن البيت" في كتابه "الاستشراق والتاريخ الإسلامي" الذي يعرّف الاستشراق من حيث المفهوم والدأفع والأهداف فيقول: لا بد قبل التطرق إلى مفهوم الاستشراق وأسبابه من مقدمة توضح المعالم الأساسية للفكر الأوروبي والثقافة الأوروبية.. حيث نشأت حركة الاستشراق وتبرعت.

فالتفكير الغربي الأوروبي منذ نشأته في البيئة اليونانية اخذ مساراً مختلفاً جوهرياً عن المسار العربي الإسلامي، ذلك لأنّه خضع لقانون الصراع بين الأضداد الذي تمثل - على سبيل المثال - في الصراع بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو المبنية على التجربة والحس، ثم ظهر الخلاف في بدايات العصر الحديث في الصراع بين المذهب العقلي لذويكارت والمذهب التجريبي لجون لوك. ثم أفرز المجتمع الأوروبي الفلسفة المادية التاريخية التي وجدت في الصراع بين الأضداد القانون الصارم الذي يوجه مسيرة التاريخ. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الفكر الأوروبي وما أنتج من حضارة استندت في أصولها على اليونان والرومان، أما الدين الممثل بال المسيحية فهي شرقية في جذورها. وقد ظل هذا الفاصل في الواقع الأوروبي حيث الصراع بين الكنيسة والدولة ومحاولات الفصل بين الدين والدولة وشؤون العقيدة وشؤون الحياة. وهناك من جهة ثالثة عقدة الاستعلاء في المجتمع الأوروبي حيث اعتادت أوروبا الغربية خاصة بعد منتصف القرن السادس عشر الميلادي على مستوى حضاري امتياز بتفوقه المادي والحضاري، وقد تناهى مستشرقو أوروبا الذين تأثروا بيشتهم المستوى الحضاري الواطئ الذي كانت عليه مجتمعاتهم في العصور الوسطى بل أنهن لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات كانت أرقى منهم مادياً وروحياً.

ثم يتطرق الباحث إلى مفهوم الاستشراق، الاستشراق لغة واصطلاحاً. وبعد ذلك يتناول دأفع الاستشراق ليقول: إن الاستشراق ظاهرة تاريخية معقدة تتعنت داعفها عبر

(*) راجع الرأي الأردني عدد ١٠٨٩١ في ٤/٧/٢٠٠٠ م. قام بالمراجعة زياد العناني.

القرون ولعل من الدوافع البارزة في تحفيز المستشرقين هو الدافع الديني التبشيري الذي ظهر أول ما ظهر بين الرهبان في العصور الوسطى، وكذلك الدافع الاستعماري الذي نبع من الأطماع السياسية والاقتصادية والعسكرية للدول الأوروبية في الشرق. أما حماه الاستشراق فقد شملت أجهاث المستشرقين في سبعة محاور رئيسية هي: الدراسات الإسلامية، والدين الإسلامي كعقيدة، والإسلام كشريعة وال التاريخ العربي الإسلامي ولغة العربية وأدابها وعلوم الحضارة والنظم العربية الإسلامية، وتحقيق التراث العربي. ففي فصل الاستشراق وتاريخ صدر الإسلام العصر الراشدي من بين الكتب الاستشرافية التي عالجت تاريخ الإسلام العام ما نشره المستشرق الألماني (Weil) عن تاريخ الخلافة في خمسة أجزاء سنة ١٨٤٦ - ١٨٦٢ ثم تبعه (Muller) في كتابه (الإسلام في الشرق) في جزئين سنة ١٨٨٥ - ١٨٨٧. ثم المستشرق الفرنسي كلود كاهين صاحب كتاب تاريخ العرب أما الفرنسي كازانوفا والذى عاش في مصر رحماً من الزمن ويعرف في دراسته بأنه معجب بالسيرة النبوية. وفي فصل الاستشراق والحضارة الإسلامية يقول الباحث: إن الدراسات الاستشرافية تمحوي الغث والسمين من البحوث والدراسات حول الحضارة الإسلامية سواء كان ذلك عن النظم والمؤسسات أو عن الحياة الفكرية والعلمية. ففي الوقت الذي أنصف بعض المستشرقين التراث العربي والإسلامي وأثره على أوروبا الوسيطة وفي عصر النهضة بالذات. حاول البعض الآخر التقليل من إنجازات المسلمين العلمية والحضارية في ميدان النظم وما قدموه للحضارة الإنسانية فادعوا أن علماء الإسلام مجرد نقلة وحفظة لتراث الأقدم منهم. وإذا كان هناك إضافات جديدة فهي لا تصل إلى حد الابتكار والإبداع ولا تستحق العناية. فاليونان هم أساتذة الغرب أولاً ولا ثان للعرب على أوروبا وليس لديهم أي فضل !! . وفي مجال النظم والمؤسسات الإسلامية بدأ المستشرقون يطردون هذا الباب منذ عهد بيكر فقد كتب كارل بيكر منذ سنة ١٩١٥ عن مؤسسة الخلافة ثم أردفها بكتابه عن تاريخ النظم الاجتماعية والاقتصادية في الإسلام سنة ١٩٢٤ وكتب ميرور عن مؤسسة الخلافة وتلاه أرنولد عن الموضوع نفسه ١٩٢٤ . ثم مارغيلوث وهاملتون جب "اما جويون" وسورديل فكتبا عن الوزارة العباسية. وفي معرض تعليقه على مجال الفكر السياسي في الإسلام يقول رضوان السيد: إن المستشرقين الأوائل وبعض المحدثين منهم هم الذين أدخلوا إلى مجالات الدراسات السياسية في الإسلام مصطلحات مثل: الشيقراتية والأوتوقراطية وأيديولوجياً و荔義مارجاريـة وإذا كانت لا تستطيع لوم كريراً وهو رغونيه وبيكر على هذا الخلف المنهجي باعتبار غربيهم عن بيتنا الحضارية، فإن العقاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وحتى محمد إقبال لا يبقون بمنأى عن مثل هذا اللوم لأندفعهم في السبيل نفسه. ولا

يرى أيرتون روزنتال وجود فلسفة سياسية إسلامية، ذلك لأن الفقهاء لم يسألوا لماذا لو كان؟ ولماذا أن يكون؟ بل اهتموا بتطبيق الشريعة على الأمة، على أن برنارد لويس في كتابه (النقدية في الإسلام ١٩٦٢) قد علل العديد من التخريجات الاستشارافية ووضع جملة من المصطلحات السياسية الإسلامية في نصابها التاريخي المعتمد على النصوص. وهذا بحد ذاته رد على روزنتال.

أما محاور الفكر والعلوم عند المسلمين فقد سارت عند المستشرقين في خط مواز للدراسات النظم الإسلامية ولم تتأخر عنها، وقد برع المستشرقون في تحقيق العديد من المخطوطات العربية في ميدان العلم النظري والتطبيقي، وحاول البعض منهم أن يهمل أسماء مؤلفيها وينسبها إلى مؤلفين من اللاتين الأوروبيين وإذا فشل في مسعاه هذا فإنه يحاول أن ينسب ما فيها إلى أفكار يونانية مشابهة بهدف إظهار أثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية ويبعد ذلك واضحًا فيما فعله كاراديفو حين ترجم فصلًا من تذكرة الطوسي وكذلك كتابًا للبوزجانى في الرياضيات.

ويبرز اسم المستشرق فلوكه في الدراسات اللغوية العربية، كما أكد بعض المستشرقين الغرنسيين على اللهجة البربرية في المغرب وسعوا إلى توثيقها ودراسة جذورها والمهدف من وراء ذلك خدمة أغراض فرنسا في المغرب العربي وإيجاد ثغرات لغوية بين أبناء الشعب الواحد ولعل هذه النزعة بارزة في بحث ديسننك وبasisه، بينما أكد مستشرقون آخرون على تجتمع البحر المتوسط ووحدة شعوبه في الشمال والجنوب محاولين ضم أقطار عربية إلى ذلك الجمجم المتوسطي المقترن. وهذه النزعة بارزة في بحث المستشرق بيوبيان وقد دعا لها نفر من أبرز مفكرينا فترة من الزمن وعلى رأسهم طه حسين الذي قال في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر): من الحق أن تطور الحياة الإنسانية منذ عهد بعيد قد أبان أن وحدة الدين واللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكون الدول.. وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا ثم يرد قائلاً: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها.. ولكنه تراجع عن هذه الآراء في كتابه التالي مرآة الإسلام حيث يقول: المستعمرون في هذا العصر الحديث يوشكون أن يفرضوا عليهم (العرب) ضرورةً من العلم قد تخرجهم من الجهل ولكنها ستقطع الأسباب حتى بينهم وبين تاريخهم وتقنيتهم في الأمم المستعمرة أفناء.

(٩)

قراءة في كتاب الخلافة العباسية

* مؤلفه فاروق عمر فوزي

(١) لم تكن الثورة العباسية انقلاباً يهدف إلى إخلال أسرة محل أسرة في السلطة، بل كانت ثورة جذرية ومنعطفاً مهماً في تاريخ الإسلام وذلك بسبب التغيرات الكبيرة التي حدثت في أعقابها في مجالات السياسة الإدارية والفكري. وقد اعتمدت هذه الثورة على التنظيم الدقيق والسرية في بث مبادئها وكسب الأنصار. وكان عصبهما الرئيس القبائل العربية في خراسان وخاصة اليمانية والريعية، كما أنها جذبت إليها الموالي من الفرس. وكان الخلقاء العباسيون عرباً من بني هاشم وحفل بلاطهم بالمخايرات والأشعار والأ أيام، وبقيت اللغة العربية اللغة الرسمية في الدواوين والمجتمع والفكر.

ومهما قيل في تفسير طبيعة الثورة العباسية فلا بد من التأكيد على ثلاثة نقاط رئيسة:

الأولى: أن القوة الضاربة فيها كانت تتكون من القبائل العربية الفراسانية.

الثانية: إنها عباسية أصلية، أي أنها كانت تهدف إلى تأسيس دولة عباسية مكان الدولة الأموية، رغم أن هذه الثورة كأي حركة ثورية أخرى ضمت إليها الكثير من العناصر ذات الاتجاهات والمصالح المختلفة ولكنها تتفق في شيء واحد هو إسقاط الأمويين. إلا أن هذا التحالف كان لابد أن يتضمن بمجرد نجاح الثورة. وهذا ما حدث في أعقاب الثورة العباسية.

الثالثة: أنها ثورة عميقة في عنوانها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري والديني. ولعل أول ما نلحظه أن فهم الثورة للإسلام كان أعمق من الفهم الأموي له فقد كان الحكم في العهد الأموي يقضى بتمتع الأرستقراطية العربية الحاكمة بالامتيازات السياسية والعسكرية والمالية، ورغم أن الأمويين لم يقصروا الوظائف على العرب بل استخدمو الموالي في الإدارة وكان هناك فرق عسكرية من الأعاجم المسلمين في بعض الجيوش الأموية فإن حصة الأسد كانت دوماً من نصيب الكتلة العربية الحاكمة الموالية للمخليفة الأموي بينما كان الضعفاء من العرب وغير العرب وهذه

ليست سياسة أموية مقصودة قدر ما كانت نتيجة طبيعية معبرة عن حركة التاريخ في تلك الفترة.

إن استمرار نفوذ العرب وسلطتهم في العصر العباسي الأول هو الذي حدا ببعض الموالي غير العرب إلى الادعاء بالنسب العربي لكي يصلوا إلى المراكز ويشعوا طموحهم. ولم يفقد العرب مراكزهم إلا في فترة متأخرة من العصر العباسي الأول حين أسلقوها من الديوان واستبدلوا بالجند الأتراك في عهد المعتصم.

ولقد كان عبيه العباسين إلى الحكم نقطة تحول في نظام الخلافة. فقد بنى العباسيون ادعاءهم بالحكم على حق القرابة من الرسول باعتبار أن العباس عم الرسول صلی الله عليه وسلم وعلى حق الحرمة باعتبار أن العباس كان يتولى سقاية الحجاج وولاية زمزم في الحرمين المكي. وقد قرب العباسيون الفقهاء ليظفروا أن حكمهم يستند إلى الشريعة على عكس الأميين الذين أخذوا بالأعراف والتقاليد العربية إلا أنهم لم يحملوا الدين.

وظهرت الصيغة الشيورقاطية في ملاميس الخلافة والقاب الخلفاء. وتحول الخليفة من شيخ عربي يعتبر الأول بين أمرائه الذي يحكم بمحورتهم إلى شخصية مقدسة تستند سلطتها إلى الحق الإلهي المقدس.

وابتلع العباسيون منصب الوزير، ولاشك في أن ادعاء العباسين بأنهم أصحاب الحق الشرعي ومثلي ما سُمي فيما بعد السنة والجماعة دفعهم إلى اختيار هذا الاصطلاح القرآني للدلالة على الساعد الأهن للخليفة، كما وأن التقاليد الشيورقاطية التي تبنتها الخلافة العباسية لعبت دورها في بلورة هذا المنصب الذي تطور من مشاور أول للخليفة، إلى وسيط بين الخليفة الذي عزل نفسه في بلاطه، وبين الرعية، إضافة إلى مسؤولياته المهمة الأخرى.

وكان عبيه العباسين فاتحة عهد جديد في النظم العسكرية، ونقطة تحول في تاريخ الجيش الإسلامي، حيث يعتبر الجيش العباسي أول جيش منظم في الإسلام. فكان الجندي المقاتل يتضمنون فيه ومهتمهم الرئيسية الحرب والدفاع عن الدولة ضد الخطر الخارجي والاضطرابات الداخلية. ومقابل ذلك تعنى الدولة بتدريبهم وتقسيم الرواتب والأرزاق لهم. وقد بقي (أهل خراسان) وحدة عسكرية واحدة يرتبطون برابطة الإقليم بغض النظر عن قبائلهم ويتمسكون بالولاء للدولة.

أما في الإدارة وخاصة الدواوين، فكان من سياسة العباسين خلق طبقة من الموظفين الكثيرون وكان غالبيتهم من الموالي الذين يدينون بالإخلاص للدولة الجديدة. وقد أدرك

العباسيون ازدياد التفوذ الأعمجمي في الدولة وقاموا بمحاولات جدية لتأكيد الطابع العربي لها. كما طبق العباسيون المركبة الإدارية كعلاج للخلل الإداري الموروث عن الأمويين. وقد تحسن العمل في الديوانين بفضل التخصص واستقرت الأعمال الإدارية بفضل استحداث عاصمة دائمة (بغداد). ولكن هذه البدايات لم تؤد إلى القوة الإدارية لفترة طويلة بسبب سعة الدولة وقوة الميل الانتصالية العميق الجذور في الأقاليم الشرقية والغربية.

وقد أوجدت الثورة العباسية وعيًا جديداً وإدراكاً لدى الناس ظهرت تيارات فكرية جديدة ذات اتجاهات مختلفة منها التيار الذي يدعو إلى إدخال مظاهر الحضارة الفارسية إلى المجتمع الإسلامي والمتشكّل بالقيم والتقاليد العربية ويدور العرب التاريخي وكذلك بآنسابهم وحضارتهم وفضائلهم. وتعرف هذه الحركة بالشعوبية التي كانت موازية لحركة الزندقة ولها ارتباط وثيق بها. وقد صمدت التقاليد والأفكار العربية الإسلامية ورمت معركتها ضد الشعوبية والزنادقة واستمرت حركة التعرّيب بسرعة، وأذعن الأعاجم إلى العربية والإسلام وساهموا إيجابياً في الحضارة بما كتبوا وأنتجوه باللغة العربية.

وكان هدف المتصور من بناء بغداد هو جعلها مركزاً عسكرياً وإدارياً، ولكن انتقال العباسين إلى العراق كان يرمز إلى انتصار أهل العراق على أهل الشام ويشير إلى ازدياد أهمية الأقاليم الشرقية سياسياً واقتصادياً.

أما من الناحية الفكرية فقد أصبحت بغداد في عصرها الذهبي عملاً للعلوم والفنون والأداب ومركزاً للنزر المادي. وقد أوجد الرفاه الاقتصادي ثقبة من المثقفين الذين يمتلكون الوقت والذوق وحب الاستطلاع والرغبة في التتبع فكانت اليقظة الفكرية التي ابتدأت بالترجمة.

كما أن الازدهار الاجتماعي والاقتصادي أدى إلى تغييرات مهمة. وقد حل محل طبقة المغاربين العربية طبقة متقدمة جديدة تتكون من أصحاب الأراضي والموظفين والتجار والكتاب. وتحولت الأمساك من مراكز عسكرية هجومية إلى مراكز حضارية مزدهرة.

(٢) أما المتعطف الثاني الذي شهد العصر العباسى، فقد وقع في خلافة هارون الرشيد ١٧٠هـ - ١٩٣هـ / ٧٨٦ - ٨٠٨. الذي نعتبره نقطة تحول في تاريخ العصر العباسى الأول به انتهت فترة وبدأت أخرى. إن عصر الرشيد الذهبي بكل ما فيه من مظاهر القوة السياسية والحضارية يمثل بدايات التدهور الإداري والتفكك السياسي والتحلل الحضاري.

إن روایات ألف ليلة وليلة، إذا صحت نسبتها إلى عهد الرشيد، قد جعلت من شخصية الرشيد أسطورة أخافت الكثيرون من الحقائق عن شخصيته التاريخية، فقد عاش هارون في بلاط أبيه المهدى الذي بدأ فيه ظواهر الترف والإسراف والتحلل، حياة نعيم، بعيداً عن المسؤولية وعطايا بالخدم والمولى والخصيان. ثم رفعته أمه الحيزران والبرامكة إلى ولادة العهد والخلافة بعد المؤامرة التي دبرت على أخيه المادى. وقد فوض الرشيد الإدارة بيد البرامكة من ١٧٠هـ - ١٨٧هـ حيث أسقطهم فجأة. وتعتبر هذه النكبة نقطة تحول في الكفالة الإدارية للدولة التي بدأت تسير في طريق التدهور، رغم أن سياسات البرامكة لم تخلي من سلبيات.

ثم إن اتجاه العباسين نحو الشرق والاهتمام به، كان لا بد أن يحدث حركة انفصالية في الأقاليم الغربية بصورة مبكرة. ازدياد الاضطرابات في الشرق الإسلامي دون أن يستطيع الرشيد إيجاد حل لها. ثم إن تكتلات البلاط عقدت المشكلة بحيث ضاعت المسؤولية بين الآراء المتضاربة. وإذاء هذا الوضع أضطر الرشيد أن يعترف بالأغالبة في أفريقيا سنة ١٨٤هـ / ٨٠٠ م مقابل دفع مقدار معين من المال للخزينة المركزية. وهكذا فقد اعترفت الخلافة العباسية رسمياً بالتفكك السياسي في الدولة تلك العمليات التي بدأت منذ سنة ١٣٨هـ / ٧٥٥ م في الأندلس ثم ١٧٢هـ / ٧٨٨ م في المغرب (الأدبية).

ويعد الرشيد مسؤولاً عن التفكك السياسي، حين قرر تقسيم الدولة بين ابنائه الثلاثة الأمين والمأمون والمؤمن ذلك القرار الذي أدى إلى الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون. وربما كان الرشيد في تقسيمه الدولة بين ابنائه مدفوعاً برغبته في أن يحكم ابناؤه من بعده ويسطروا على كل الأقاليم سيطرة تامة حيث تأكد السلطة العباسية من خلال الأسرة العباسية على كل الولايات ولكن من الصعب القول بأن هذا الحال الذي ابتدأه الرشيد كان حلاً صحيحاً.

إن الرشيد يظهر بعض النقص في الكفالة الإدارية والسياسية كخلفية في بعض ما تخلده من قرارات ومواقف سياسية أوقعته في أحشاء وجعلته مسؤولاً بصورة غير مباشرة عن الحرب الأهلية التي أعقبت عهده وأدت إلى تفكك الدولة. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار عهده نهاية فترة وبداية منعطف جديد في التاريخ العباسي.

لقد اندلعت الحرب الأهلية بعد وفاة الرشيد، وكانت قوة الأمين تتركز بالدرجة الأولى في بغداد والعراق، أما قوة المأمون فالمحصّر في إيران. ولقد فسرت الحرب تفسيراً

عنصرياً أي أنها نزاع بين الفرس والعرب انتهى بانتصار الفرس. ولكن الحرب الأهلية كانت في الغالب استمراراً للكفاح الاجتماعي الذي ميز الفترة السابقة وازداد تعقيداً بدخول نزاعات إقليمية وليس عنصرية بين إيران وال العراق. ولما كان المأمون معتمداً على العون من الأقاليم الشرقية، فإنه حاول نقل العاصمة من بغداد إلى مرو ولكنه واجه تحدياً صارخاً وعنيفاً من بغداد بل كل العراق فعاد إلى عاصمة الخلافة. ومنذ ذلك الحين وجدت التزاعات الأرستقراطية الفارسية والإقليمية ملتفةً في الدوليات الفارسية الشرقية. لقد كانت الأرستقراطية الفارسية قد تختلف مع العباسين الحاكمين، ولكن هذا التحالف تتصدع نتيجة سقوط البرامكة. وزاد الشقاق بعد عودة المأمون إلى بغداد واستطاع طاهر بن الحسين سنة ٢٠٥هـ أن يوسم أول دويلة في خراسان والمشرق حيث تبعتها دوليات أخرى من صفارية وسامانية وغزنوية والطبرية. إن ظاهرة الانفصال هذه لها جذورها التي تعود كذلك إلى الثورة العباسية نفسها، فإن هذه الثورة عملت على إيقاظ الآمال في نفوس العامة من الناس وبعثت فيهم آمال التطلع نحو مستقبل أفضل فانقضى المجال لانطلاق الكثير من الآراء الإقليمية التي تبلورت أكثر كلما تقادم الزمن بالدولة العباسية.

إن المشاكل الداخلية التي جابهت الخلافة جعلتها في شغل شاغل عن الجهاد ولم تعد ستراتيجية الدولة تعتمد على الهجوم بل على الدفاع، ولعل آخر مرة شنت الدولة العباسية هجوماً قوياً على البيزنطيين كان في عهد المهدي ثالث الخلفاء العباسيين سنة ١٦٦هـ. ولم تعد الحملات العسكرية إلا مناورات على الحدود لم تغير الوضع في صالح أي من الطرفين مع حالات استثنائية في عهد العتصم.

(٣) أما المتعطف الثالث الذي مرت به الخلافة العباسية فكان مقتل المتوكل عاملاً من العوامل الداخلية التي أثقلت الخلافة وجعلتها في شغل شاغل عن الدفع بالقتال ضد الأتراك. فقد دخل الأتراك البلات والجيش العباسي منذ عهد الخليفة المنصور، ولكن نفوذهم بدأ يستفحل في عهد العتصم الذي اعتمد على الأتراك وجلبهم من الآفاق وزاد من الفرق العسكرية التركية. وأصبح من الأتراك قادة يأمرون وينهون في العاصمة الجديدة سامراء التي بناها العتصم لهم سنة ٢٢٠هـ/سنة ٨٣٥م. والواقع أن المتوكل جاء إلى السلطة بتائيد من القادة الأتراك أمثال بنا ووصيف وغيرهما. وحاول أن يهيئ الأتراك بالامتيازات والمناصب، ولكنه أدرك بعد حين أن الأمر قد أفلت من يده و يجب أن يتدارك الوضع بالحد من نفوذ الأتراك ولكنهم استطاعوا كسب ابنه المتصدر إلى جانبهم، واستطاع المتصدر أن يجمع حوله المعارضين للمتوكل من أتراك وعلويين وانتهت المعاوضة بمقتل الخليفة.

وبدأ وضع جديد أصبح فيه الخلافة العوبية بيد القادة الأتراك يعيثونهم ويبدلونهم متى شاءوا ولم ينته حتى سنة ٩٤٦هـ / ١٣٣٤م، واعتنى الخليفة فيه ١٣ خليفة لم يكن لهم من الأمر شيء وهم:

المتصدر - المستعين - المهدى - المعتمد - المحتضن - المكتفى - المقترن - القاهر -
الراشى - المتقى - المستكفى والمطين.

لقد ظهر بين القادة الأتراك من احتل مناصب رفيعة في الدولة، بل إن بعضًا منهم استطاع أن يؤسس دويلات في بعض الأقاليم. ففي سنة ٢٥٤هـ / ١٨٦٨م استطاع والي مصر أحمد بن طولون أن يستقل بمصر استقلالاً ذاتياً ووسع نفوذه إلى بلاد الشام. وقد أعقبت الدولة الطولونية في حكم الدولة الإخشيدية (٣٢٢هـ / ٩٣٥م - ٣٥٧هـ / ١٩٦١م) والواقع أن بغداد لم تستطع استعادة سيطرتها على مصر مرة ثانية بعد ذلك التاريخ. إن وجود سلطة مستقلة في مصر وتوسيع نفوذها غالباً ليشمل بلاد الشام أعطى مجالاً للقبائل البدوية في صحراء بلاد الشام وبادية الجزيرة الفراتية للتفرد على الحكومة المركزية العباسية، والتمنع بالحرية التي تحملها والتي فقدتها بعد سقوط الأمويين. والأكثر من ذلك أن هذه القبائل استطاعت أن تكون دويلات في الجزيرة وبلاد الشام في فترات الضعف العسكري السياسي، ومن هذه الدوليات الدولة الحمدانية (٢١٧هـ / ٩٢٩م - ٢٨٠هـ / ٩٩١م) في الموصل وحلب.

ولم يعد سلطان الخليفة العباسى يتعدى إعطاء شارات الحكم للولاة الذين نصبووا أنفسهم حكامًا على الأقاليم، فقد استطاع الصفاريون تأسيس دولتهم في إيران الجنوبيّة والشرقية (٢٥٤هـ / ٩٠٣م - ٢٩٠هـ / ٨٦٧م) ثم أعقابهم السامانيون (٢٦١هـ / ٨٧٤م - ٣١٧هـ / ٩٩٩م).

وفي أفريقية استطاع الفاطميون القضاء على الأغالبة وثبتت سلطتهم هناك (٩٧٢هـ / ٩٠٩م). أما في العراق فإن من أوضح علامات الانخراط السياسي لمركز الخليفة هو ظهور منصب أمير الأمراء سنة ٩٣٥هـ / ١٣٢٤م. وقد كان هذا اللقب الذي اختده القائد العسكري ابن رائق يهدف إلى تأكيد سلطة قائد بغداد العسكري على أمراته في المناطق الأخرى، ولكن المنصب أصبح سلطة دينية عليها ذات اختصاصات سياسية وعسكرية سالية السلطة الحقيقة من الخليفة معترفة به رئيساً رمزاً للدولة فقط، ومثلاً للوحدة الدينية الإسلامية.

إن هذه الفترة شهدت حركة قام بها الزنج وهم رقيق في السواد، وكانت قد هددت الدولة العباسية وأوضحت مدى الانهيار الذي أصاب القوة العسكرية والإدارية في الخليفة

العباسية ولم تستطع الدولة القضاء عليها إلا بعد جهد جهيد حيث دامت من ٢٥٥هـ - ٢٧٠هـ. كما إن الضعف السياسي وسوء الحالة الاقتصادية وخاصة بين أضعفاء من الناس فسح المجال لانتشار الآراء الإمامية والقرمطية واستطاعت هذه الحركات أن تنجح في بعض الأقاليم.

(٤) والمتعطف الرابع: الذي ميز الدولة العباسية وقع في سنة ٣٣٤هـ / سنة ٩٤٦م حين استطاع الشيعة البوه gio أن يحتلوا بغداد بعد أن نجحوا في إقامة دولة مستقلة في غربي فارس. ومنذ ذلك الوقت حتى سقوط بغداد - ماعدا فترة قصيرة - لم يستطع الخلفاء استعادة سلطتهم الحقيقة بل بقوا تحت رحمة الأمراء الأجانب ذوي السلطة الحقيقة. ولعل اعتبار هذه الفترة منعطفاً جديداً في التاريخ العثماني يتأنى من ناحيتين:

الأولى - لقد أشرنا إلى أن الثورة العباسية أطلقت العنان للمعاظف العنية والأمال المكتوبة وأخذنا نسمع عن حركات في إيران مع بدايات العصر العثماني مثل حركة قام بها فريد وسباذ الجوسى وأستاذ سيس والمقنع وبابك الخرومي. ولعل الصورة التي لدينا عن هذه الحركات غير متكاملة، تعكس رأي الكتاب المؤرخين المسلمين عنها، ولذلك فإن بعض الحقائق عن معتقدات هذه الفرق ربما شوهرت أو بولغ فيها. وكانت هذه الحركات في الظاهر دينية أرادت استمالة الناس إلى المعتقدات الجوسية ولكنها في الباطن تهدف إلى أعمق من ذلك بكثير وأنها بطيبيتها مقيدة وذات واجهات متعددة.

على أن الحركات الفارسية أخذت تتصف بالصفة الدينوية السياسية منذ بداية القرن التاسع الميلادي/ الثالث المجري وكان من مظاهرها انفصال الطاهرين (٨٢١ - ٨٧٣) وتلاهم الصفاريون ثم جاء السامانيون الذين أنعشوا الثقافة الإيرانية من عاصمتهم في خوارى كما وأنهم نشروا المذهب السفي في رقعتهم. ولعل المؤرخ يلاحظ لأول مرة أدباء فارسياً ولكنه مكتوب بمروف عربية ومتأثر إلى حد كبير بالإسلام. ثم تلاهم البوه gio (٩٣٢ - ١٠٥٥) الذين لم يكتفوا بسلطتهم في شمال وغربي إيران بل تقدمو إلى بغداد واحتلواها. كما ظهرت دويلات إيرانية أخرى وخاصة في شمالي إيران حيث لم يستطع العرب السيطرة كلياً على المنطقة في عهد الفتوحات. وقد استطاع العلويون الزيدية في جيلان والمناطق القرية منها أن يؤسسوا سلطاناً مستقلاً عن الخلافة العباسية حوالي سنة ٢٥٠هـ / ٨٦٤م. إن هذه الفترة بين تدهور السيادة العربية في إيران في القرن الثالث المجري / التاسع الميلادي وبين قيام السيطرة التركية في القرن الحادى الخامس المجري / عشر الميلادي هي في حقيقتها فترة الانبعاث الإيرانية.

الثانية: لقد شهدت هذه الفترة انتعاشًا في الدعوة الشيعية العلوية، ولعل ذلك ظاهر من استعراض الدوليات التي تأسست في هذه الفترة حيث كانت شيعية في غالبيتها. وهذا ربما يعطينا أحد الأسباب لامتناع البوهيميين عن إسقاط الخلافة العباسية السنوية. فلم يرغب البوهيميون بإقامة خليفة أو إمام علوى يشاركون سلطتهم المطلقة من جهة، ومن جهة أخرى فإن عزل الخليفة العباسى ربما سبب ثورة سنية في العراق وأضطراب في الإدارة خاصة وأن طبقة الموظفين والعمال والأمراء كانت في غالبيتها سنية في هذه الفترة.

إن انتقال المجتمع من مجتمع زراعي إلى مجتمع أعمى ذي خصائص تجارية وصناعية بارزة، أثر على التركيب الاجتماعي في الدولة وكان سبباً في موجة عارمة من التذمر والاضطراب الاجتماعي. كما أن التطور الثقافي وانتعاش الآراء المختلفة القديمة والحديثة وتصادمها أدى إلى ظهور حركات غالبية ومنحرفة عن الدين الإسلامي. ولاشك فإن هذه الحركات المفرطية إذا صبح لنا استعمال هذا التعبير. كان الوسيلة الوحيدة للتعبير عن التذمر في مجتمع ديني في المصور الوسطي.

ولعل من أبرز مظاهر هذا التذمر في هذه الفترة حركات القرامطة في البحرين وببلاد الشام والجزيرة الفراتية واليمن. كما وأن هذا التذمر ظهر بشكل حركة سلمية تمثل بملقات المتصرفية في بغداد نفسها. وإذا كانت الخلافة قد استطاعت القضاء على قرامطة البحرين والشام، فإنها لم تستطع القضاء على الحركة الإمامية في اليمن التي انتشرت من هناك إلى شمال أفريقيا وأسسوا دولهم سنة ٩٠٨/١٢٩٦ هـ ثم فتحوا مصر على عهد المعز سنة ٩٦٩/١٣٥٩ هـ.

وبتأسيس الدولة الفاطمية في مصر ظهرت لأول مرة دولة مستقلة تحدّت الدولة العباسية ولم تعرف بأية سيادة للعباسين، بل أكثر من ذلك نافست الخلافة العباسية في النفوذ على الأقاليم الإسلامية، وحاولت إضعاف البابسين اقتصادياً بتحويل طرق التجارة مع جنوبية شرق آسيا من الخليج العربي إلى البحر الأحمر. ويعنى آخر تقوية مصر وإضعاف العراق. وقد لم ينج الفاطميين وخاصة في عصر المستنصر (١٠٣٦ - ١٠٩٤ هـ) - ٤٨٧ هـ في السيطرة على شمال أفريقيا وصقلية ومصر وببلاد الشام وغربي الجزيرة العربية. ولكن الفاطميين لم يستطعوا إحراز النصر النهائي على العباسين حيث بددات دولتهم تتدحر بعد خلافة المستنصر.

(٥) لقد بدأ المنعطف الخامس في تاريخ الدولة العباسية مع بداية القرن الحادي عشر الميلادي / الخامس المجري حين ظهرت بوادر الانهيار في الدولة والمجتمع، ولم يفقد

ال الخليفة مركزه السياسي إلى الأمراء والقادة العسكريين الأجانب فحسب، بل إن مركزه الديني كرئيس أعلى للإسلام أصبح مهدداً خاصة وأن الكثير من الناس نقلت ولاءها إلى فرق دينية سياسية معادية للعباسيين.

لقد شهد هذا القرن سلسلة من التهديدات الخطيرة من أعداء الدولة العباسية في الداخل والخارج. فقد استطاع مسيحيو أوروبا السيطرة على أجزاء كبيرة من الأندرلس وصقلية. واستطاع البربر في شمال أفريقيا أن يكوتوا دولات مستقلة لهم فكانت هناك دولة المرابطين (١٠٥٦/٤٤٨ - ١١٤٧/٥٤١) ثم دولة الموحدين (١١٣٠/٥٢٤ - ١٢٦٩/٦٦٧).

على أن أهم مظاهر المنعطف الجديد هو ظهور الترك السلاجقة على مسرح السياسة العباسية. ولستنا هنا بقصد تبع الجنوبي التاريخية لوجود الترك في الدولة الإسلامية، إلا أنها نقول بأن الأتراك المياطلة في بلاد ما وراء النهر وتركستان كانوا على اتصال حربي وسلامي بالعرب الفاتحين في بلاد فارس وأنهم دخلوا الدولة الإسلامية واستخدموها كمماليك فيها. ولكن في سنة ٩٦٠/٣٤٩ قد دخل الأتراك القرخنديون مع خانهم إلى الإسلام، ففتحوا عهداً جديداً لعلاقتهم بالدولة الإسلامية.

وفي بداية القرن الحادي عشر/ الخامس الهجري كانت الدولة الفاطمية لا تزال تسيطر من مصر على بلاد الشام وغربي الجزيرة العربية ولكن سلطتها على الجزيرة الفراتية تزعزعت وحل محلها دولات بدوية بديلة. أما البوهيميون فكانوا لا يزالون يسيطرؤن على العراق وغربي إيران. وقد تقاسم نفوذ السامانيين في الشرق دولتان تركيتان هما الغزنوية والقرخندية. وكانت الأولى دولية يرأسها أمير عسكري تركي معتمداً على جنده من المالك الأتراك. أما الثانية فكانت دولية تركية يرأسها خان معتمداً على قبيلته.

لقد استطاعت قبيلة القبعاق أن تزيح قبائل التركية من مواطنها ودخل المُرّ بلاد الإسلام. وكان هناك عدد من المجرات، على أن أهمها السلاجقة الذي استطاعوا أن يقضوا على الغزنويين في خراسان ويتقاسموا مناطقهم. وفي سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧ م أصبح اسم السلاجقة يذكر في مسجد مرو ونيسابور. ولم تمض فترة طويلة حتى سيطروا على بلاد فارس ثم احتل طغرايلك بغداد ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥ م وانتزعاها من البوهيميين. وفي حوالي سنة ٤٧٢هـ/ ١٠٧٩ م كان السلاجقة قد سيطروا على بلاد الشام ومنها فلسطين وانتزعاها من الفاطميين الذين كانوا يهرون بدور الانحطاط. كما وإن الترك السلاجقة لم يححوا حيث نشل العرب والفرس حين احتلوا بلاد الأنضول من البيزنطيين وكوتوا فيها إمارات مستقلة. وقد

حكم السلجوقية إمبراطورية كبيرة متحدة فأعادوا الوحدة إلى أقاليم الخلافة العباسية المفككة وبقي الحال كذلك حتى سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م حين نشب الحرب الأهلية بعد وفاة ملكشاه وعاد التفكك السياسي سيرته الأولى وتأسست إمارات ترأسها أمراء أو أنابك في العراق وكرمان وببلاد الشام والأناضول وبدأ بذلك عهد الانابكيات.

لقد كان السلجوقيون الأتراك من المسلمين السنة ولذلك فقد احترموا مركز الخليفة العباسي وسعوا سلطته السياسية الإقليمية. ولكن مع ذلك فقد كانوا هم السادة الحقيقيين. ولكن هؤلاء الأتراك السلجوقيون كانوا عليهم الاعتماد في الإدارة على الموظفين الفرس. ولعل من أبرز مظاهر هذه الفترة حركة الإحياء السنوية التي اندشت أشكالاً مختلفة منها العسكرية، وقامت حركة الحشاشين وهو من الفرق الإمامية المتطرفة التي انشقت عن الإمامية الفاطمية ولم تعرف بخلافة المستعلي بل ظلت على ولائها لنزار الابن الأكبر للمستعدي، وقد برز من بين الحشاشين اسم الحسن الصباح زعيم حشاشي إيران. كما استطاع السلجوقة القضاء على الدوليات المنتشرة هنا وهناك وإعادة الأقاليم التي تحنت نفوذها إلى سلطة الخليفة العباسي وبالتالي سلطة السلجوقة. وأما في المجال الفكري فقد أستطاعت المدارس المختلفة لتدريس مذاهب السنة والرد على معارضيهم الفكريين وخاصة المنظرفين منهم وخاصة الباطنية.

ومن مظاهر هذا المنعطف الرئيسية التحدي الذي جابه المسلمين من (الفرنجية) المسيحي أوروبا والذي نطلق عليه اسم (الحروب الصليبية). ففي فترة الضعف والانقسام الإسلامية استطاع الصليبيون التغلغل إلى بلاد الشام وفلسطين منذ سنة ٤٨٩هـ/١٠٩٦م وقد تمكّن عماد الدين زنكي من إقامة دولة قوية في سوريا وشمالي الجزيرة بعد أن سيطر على الموصل سنة ٥٢١هـ/١١٢٧م. وقد أكمّل ابنه نور الدين محمود عمله حيث احتل دمشق سنة ٥٤٩هـ/١١٥٤م وبذلك توحدت بلاد الشام تحت قيادة واحدة، ثم ضم إليها مصر. وقد استطاع صلاح الدين الأيوبي قائد نور الدين محمود أن يقضي على الخلافة الفاطمية سنة ٥٦٧هـ/١١٧١م وأن يعيد سيطرة العباسيين على مصر. ثم تمكّن من توحيد سوريا ومصر في دولة واحدة وعندئذ فقط استطاع أن يعيد القدس إلى المسلمين سنة ٥٣٨هـ/١١٨٧م ويحرر بقية الأراضي التي احتلها الصليبيون. على أن هذا النفوذ الأجنبي الشاهي لم ينته إلا حين عادت دولة الوحدة بين مصر وسوريا والجزيرة الفراتية على يد المماليك البحرية (٦٤٨هـ/١٢٥٠م - ٧٩٢هـ/١٣٩٠م) والمماليك البرجية (٧٨٤هـ/٩٢٢م - ١٣٨٢هـ/١٥١٧م) فقد استطاع الظاهر بيبرس من دحر القديس لويس الصليبيين الذين هاجروا مصر في (موقعه

المتصورة) سنة ١٤٤٧هـ/١٢٦٩م. واستطاع بيبرس كذلك سنة ١٢٦٥هـ/١٣٥٩م أن يهزم التحالف الصليبي - المغولي في (موقع عين جالوت) التي كان من نتائجها سحق الصليبيين في بلاد الشام والقضاء على الحشاشين في جبل لبنان وانسحاب المغول من الشام وبات من الواضح أن مصر سوف لن تقع في قبضة المغول. وقد وصف بيبرس من قبل أعدائه بأنه لم يكن وهو جندي ليقل عن بوليوس قيصر ولا عن نيرون شرًّا وأذى.

(٦) أما المنعطف الآخر الذي مرت به الخلافة العباسية فهو المنعطف الذي يعد بدأها نهايتها. ففي أواخر النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي / السادس الهجري وفي سنة ١٤٤١هـ/١٣٣٦م اندرح السلطان سنجر السلجوقي في معركته ضد الأتراك من القره خطاي والمغول في (سهل قييان)، وبات خطر هذه الموجة التركية الجديدة يهدد الخلافة العباسية، على أن تأسيس دولة خوارزم التي بدت وكأنها قادرة على صد الترك وإصادرة مجد السلاجقة العظام. وكانت الدولة الخوارزمية كذلك بثابة حاجز يحمي الخلافة العباسية من الخطر المغولي الجديد. وقد ابتدأت تحركات المغول بالدولة الخوارزمية منذ أوائل سنة ١٢١٨هـ حيث انتصروا على الجيش الخوارزمي في (موقع اترار) سنة ٦١٥هـ/١٢١٠م ثم سرت روح التخاذل والاستسلام بسرعة وأخذت المدن تخضع للمغول وتقدي نفسها بالمال. وقد كان جنكيز خان سريعاً وعنيفاً بين ١٢١٨هـ/١٢٢٧م وهي سنة وفاته. ولكن سرعان ما عاد المغول إلى توسيعهم نحو الغرب وقد أنيط إلى هولاكو حفيد جنكيز خان أسر التوسع في بلاد فارس وأسيا الغربية حتى مصر. وقد دمر المغول قلاع الحشاشين في إيران.

وأخيراً في كانون الثاني سنة ١٢٥٦هـ/٦٥٦م حاصرت قوات المغول بغداد وحاول الخليفة المستعصم بالله رد هم دون جدوى؛ فطلب الصلح واستسلمت المدينة فنهبت وأحرقت في العشرين من شباط من نفس السنة قتل الخليفة العاسي مع أهل بيته وصحبه وهكذا انتهى حكم العباسيين الذي دام حوالي الخمسة قرون.

ولم يكن سقوط الخلافة العباسية مفاجئاً. فرغم محاولات بعض الخلفاء المتأخرین من أمثال المسترشد والناصر إعادة قوة الدولة وتجديدها، فإن الأزمة كانت مستعصية وكان الالهاط قد أخذ شوطاً بعيداً. وقد اختلف المؤرخون في تفسيرهم لسقوط بغداد ف منهم من يتهم الخليفة المستعصم ومنهم من يتهم رجال دولته الكبار أمثال الوزير ابن العمقي ومجاهد الدين أيك على أن النكبة التي حلّت ببغداد كانت متوقعة ويساوية وليس من الإنصاف إلقاء المسؤولية على عاتق شخص واحد بعينه.

(١٩)

**قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم:
* دراسة لواجهات الثورة العباسية ودور العرب في بناجها**

صدر في عمان كتاب أثاث الثورة العباسية، واجهاتها الدينية والسياسية ودور العرب في بناجها للدكتور فاروق عمر فوزي أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة آل البيت بالفرق، ويقع الكتاب في ٣٠٠ صفحة ويعالج أحداً هاماً في مسيرة التاريخ العربي – الإسلامي خلال القرون الإسلامية الأولى ومنها الثورة العباسية التي بدأت بدعة سرية في الحميمة بالأردن ثم انتقلت إلى الكوفة بالعراق وكان لها مراكز أخرى عديدة في المشرق الإسلامي أهمها مرو في إقليم خراسان بإيران.

جاءت الدراسة في مقدمة وستة فصول وخاتمة وملحق ثم خلاصة شاملة باللغة الإنكليزية، وقد أسهب الباحث في معالجة مصادره ومراجعه فخصص لها فصلاً كاملاً حيث أوضح مدى استفادته من المصادر الأولية الإسلامية وعاد بالروايات التاريخية إلى أصحابها الأولى حتى الرواية الأولى شاهد العيان* وقارن بين الروايات في مصادرها المتقدمة والمتاخرة.

ثم تطرق إلى تفاسير المستشرقين مبتدئاً بفلهاوزن ماراً بهاملتون جب وبرنارد لويس ومتهاياً بفراري وكلود كامين ودانيل دينت، وكذلك المؤرخين العرب الحمدانيين أمثال جرجي زيدان وحسن إبراهيم حسن وعبدالعزيز الدوري ومحمد عبدالحفيظ شعبان ومحمد عابد الجابري موضحاً التفاسير المختلفة ونقاذاً وجهات النظر المتباينة حول الثورة، من هنا كان هذا الفصل واجهة الكتاب ومن فصوله المهمة والمتعلقة.

أما الفصل الثاني فقد تعرض للتفاسير المختلفة للثورة وهي على التوالي:
التفسير التقليدي ثم التفسير العنصري ثم التفسير الحديث، وهذا التفسير الأخير أظهر الرجاء الحقيقى للثورة وأبان أهمية دور العرب فيها ذلك الدور الذي أهمله عن قصد أو دون قصد بعض المستشرقين في تفسيرهم العرقى لتاريخ الثورة العباسية.

* صدرت هذه القراءة في جريدة الرأي، عمان – الأردن، ٢٠٠٠ م.

وتناول الفصل الثالث واجهات الثورة العباسية الدينية والسياسية، ففي الواجهة الأولى أوضح الباحث نشوء المنظمة السرية الهاشمية في أواخر العهد الأموي ثم تطورها إلى حركة دينية وسياسية تجتاز في كسب العديد من الأنصار العرب والموالي إلى صفوفها، أما الواجهة السياسية فقد أكدت ولأول مرة على دور العرب في الثورة باعتبارهم القوة الضاربة التي لا يمكن الاستغناء عنها في تلك المرحلة التاريخية مقارنة بالفتات الأخرى التي شاركت في الثورة.

أما الفصل الرابع فقد تناول مراحل الدعوة وتتطورها ابتداءً من مرحلة الإعداد والتنظيم ثم مرحلة الإعلان والتغيير وصولاً إلى القضاء على دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين.

وعالج الفصل الخامس الأسباب التي أدت إلى سقوط الأمويين ونهاية دولتهم رغم أن الخليفة الأموي مروان بن محمد كان من أقدر الخلفاء الأمويين والمعلم خبرة عسكرية وإدارية، ورغم كثرة المعارك التي خاضها قبل خلافته وأثناءها فإنه لم يخسر في آية واحدة منها ومع ذلك كانت نهاية الدولة على يديه في آخر معركة له وهي معركة الزاب بالعراق.

أما الفصل السادس والأخير فيعالج موضوعاً طالما واجه مؤرخي الشورات وعملوها قدماً وحديها، إلا وهو موقف السلطة في العهد الحديث من الشوار وكيف أن الثورة وبعد مرور وقت قصير بدأت تأكل رجالها وتتخلص منهم الواحد بعد الآخر ملصقة بهم أنواع التهم المشروعة وغير المشروعة.

ويختت الباحث كتابه بخاتمة هي عبارة عن فذلكة تاريخية تتعلق بالمفهوى الحقيقي للثورة العباسية، يقارن فيه بين مفهوم الثورة ومفهوم الانقلاب ويقارن بين الثورة العباسية كثورة كبيرة غيرت مجرى التاريخ الإسلامي والثورتين الفرنسية والروسية من حيث التنظيم والإعداد وكذلك الطموحات الواسعة والأمال العريضة التي حاولت هذه الثورات تحقيقها في التاريخ فتحققت بعضها ولم تتحقق البعض الآخر.

إن الآراء والتفسيرات التي جاء بها الباحث في هذا الكتاب تعد جديدة في بابها من حيث أنها تختلف مع المتعارف عليه من التفاسير حول الثورة العباسية، ومن هنا فالتوقع أن يكون لها ردود فعل عديدة في الأوساط الأكادémie والثقافية على حد سواء. والكتاب بعد ذلك كله مجهود مرموق وغذوج متميز من ثماذج البحث العلمي الجامعي يشكر عليه المؤلف والجامعة التي ينتهي إليها على إنجاحها بأمثال هذه الكتب.

(١٠)

قراءة في كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم:

*
(الإمامية الإباضية في عُمان)

صدر حديثاً عن جامعة آل البيت كتاب الإمامية الإباضية في عُمان تأليف الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي، أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة آل البيت.

ويطيب لي ببداية أنأشكر جامعة آل البيت على توجهها الجاد المخلص لدراسة الفرق والمذاهب الإسلامية، فكثير منها لا يعرف إلا القليل عن هذه الفرق، بل أن بعضنا يعرف عن بعض المذاهب المحنية ومتقداتها أكثر مما يعرف عن هذه الفرق التي تظللها مظلة الإسلام.

وشكراً ثانية لجامعة آل البيت لقدرتها على أن تجمع بين رحابها التعريف بهذه المذاهب والفرق والتاكيد على إبراز الجوانب المشتركة بينها واحترام الفروق بين بعضها البعض. وقد حوت مكتبتها على الكتب والمصادر والمراجع الأساسية لهذه المذاهب، كما ضمت رحابها أطيافاً مختلفة من معتنقيها والذين اكتشفوا أن بينهم من الجوانب وعوامل الالتفاء أكثر بكثير مما يفرق بينهم أو يبعدهم عن بعضهم البعض.

أما هذا الكتاب الذي لا تتجاوز صفحاته المائة بكثير، فقد أعده أستاذ له باع طويلاً في التدريس وفي الكتابة التاريخية، واستطاع تقديم هذه المادة العلمية بأسلوب سهل ولغة واضحة، وقدم عرضاً شاملأً لمصادر تاريخ عُمان، وأهم الكتب التيتناولت المصادر العمانية والإباضية وكتب الأنساب والطبقات والتراجم والمراجع والآباء الحديثة، بحيث وفر على الباحث في هذا الموضوع مؤونة البحث والتنقيب ووجهه الوجهة المناسبة لاختيار موضوعه وتلافي الثغرات التي وقع فيها من سبقه.

ويعد هذا الكتاب دراسة تاريخية لأحوال عُمان في ظل الإمامية الإباضية منذ تأسيس الإمامة سنة ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م مروراً بصراعها مع الخلافة العباسية وavarice القوى المحلية من

قرمطية وبوهية وسلجوقيّة، وانتهاء بضعف الإمامة وتدحرها في حوالي منتصف القرن السادس الهجري، مما أفسح المجال لبروز قوّة جديدة على الساحة العُمانيّة هي قوّة القبائل النهائية.

ويعد الإباضية أنفسهم المثلين الحقيقين للأمة الإسلامية فهم أهل العدل ومناهجهم منهاج أهل العدل وأمتهم أئمة العدل خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في تطبيق مبادئ الإسلام.

وفي رأي الإباضية فإن الأمة تخيار الإمام اختياراً حرّاً ليس لاعتبارات الأصل أو الجنس أو القبيلة وزن فيه، كما وأن الأمة نفسها تحتفظ بحق عزل الإمام إذا أخل بشروط العقد بينه وبين جماعة المسلمين أي مجتمع الإباضية. والإمامنة - عند الإباضية - فريضة من الفرائض أوجبها الله تعالى وأنها ثبتت بعقد أو بغير عقد إذا وقع التراضي به من الخاصة من أهل العلم والخلل والعقد.

لقد بدأت الدعوة الإباضية في البصرة وانتشرت في عمان وشمال إفريقيا على أساس مذهب معارض للخلافة الأموية ثم العباسية. وحاولت الدعوة الإباضية أن تقيم كياناً بديلاً للخلافة العباسية ببغداد ضمن إطار الإسلام وقيم العروبة ليس للتشدد فيه مجال. غالبية علماء الإباضية وحملة العلم فيها أظهروا مرونة وشقاوة واعتناداً ونظرة توفيقية تنسجم مع البيئة السياسية والاجتماعية التي انتشر المذهب فيها. فلم يكفروا غيرهم من المسلمين، ورأوا أن من احتجتهم جائزة وشهادتهم مقبولة ومسارتهم حلال. ولم يمیزوا الأستراغنون وقتل المخالفين لأن كفرهم كفر نعمة وليس كفر ملة، وعدوا دار خاليفهم من أهل الإسلام دار توحيد لا دار كفر. كما وأن الثقة عند الإباضية جائزة، وهنا يمكن سر نجاح الإباضية واستمرارها في أكثر من إقليم من الأقاليم الإسلامية.

ولا يكفي هذا الاستعراض السريع لهذا الكتاب القيم من متعة قراءة هذا البحث العلمي الجاد، متمنياً لجامعة آل البيت الاستفادة من القواسم المشتركة بين هذه المذاهب لنسيطها وتقريرها بين معتقداتها وإذابة ما ينفيها من فروق بسيطة.

نشد على يدي هذه الجامعة الفتية وتشكر كثيراً على مطبوعاتها العلمية الجادة.

(١١)

**مراجعة نقدية لكتاب فاروق عمر فوزي الموسوم:
(الجيش والسياسة في العصرين الأموي والعباسي الأول)**

كان مبدأ (الأمة المقاتلة) الذي سارت عليه الدولة العربية الإسلامية في صدر الإسلام والعصر الأموي، قد أثبتت جداره واضحة من خلال الفتوحات التي غيرت الخارطة السياسية في المصور الوسيطة. وكان العرب - مادة الإسلام - العنصر الأساسي في تكوين الجند، وكان انضمامهم إلى الديوان طبيعياً وبرور الوقت دخلت عناصر أخرى في تشكيلات الجند وخاصة من الموالي الفرس والبربر والترك وكذلك من العبيد.

إلا أن نقاط الضعف بدأت تظهر على مبدأ (الأمة المقاتلة) خلال العصر الأموي، فإذا كانت العزيمة القتالية عالية وروح الجماعة قوية في حالات الجهاد لتوسيع دار الإسلام في صدر الإسلام، فإن هذه العوامل التي تشد المقاتلة وتوحدنها بدت ضعيفة أثناء الفتن الداخلية والأزمات في أواخر عصر الراشدين وخلال العصر الأموي حيث كان المقاتلة مدفوعين بعوامل قبلية وزنخات إقليمية أو سياسية أو مصلحية، وبسبب ضعف أو فقدان عنصر الولاء للسلطة فلم يكن هناك رادع يمنع المقاتلة من الاشتراك في الصراع السياسي والوقوف إلى جانب المعارض.

لقد كان قيام الدولة الأموية في جانب منه انتصاراً للقبلية، ومن هنا كان هدف الخليفة معاوية بن أبي سفيان - والخلفاء الأكفاء من بعده - تعزيز سلطة الدولة والمحافظة على وحدة الأمة من أجل كبح جماح القبلية ومن ورائها المقاتلة (الجند). ولكن الأمويين وصلوا إلى السلطة بمساندة المقاتلة من أهل الشام وهذا فقد أضطر خلفاء بني أمية إلىأخذ الجند الأموي بنظر الاعتبار في السياسات التي تسير عليها الدولة، وهذا ما يفسر إشراك القادة / الشيوخ في السلطة والتاكيد على استمرار عمليات التفوح والتوسيع لما فيها من مردودات مالية على المقاتلة وإشغالاً لهم عن التدخل في أمور الدولة.

أن استناد الحكم الأموي على القوى القبلية، منبع المقاتلة، أدى بصورة تدريجية إلى سيطرة الجند ورؤسائهم على تطور الأحداث السياسية، ومعنى ذلك زج الجند وخاصة أجناد بلاد الشام في التدخل في سياسة الدولة تجاه الأقاليم وإعطاءه دوراً واضحاً في صنع

القرار السياسي في مسألة ولادة العهد وتعيين وعزل الولاة ومحدود العطاء وغيرها من المسائل السياسية والإدارية.

أن كثرة الأضطرابات في أواخر العصر الأموي حالت دون إتباع سياسة متزنة ومستقرة، كما حالت دون تمكن الأمويين من إرساء القواعد المؤسسات تساعد الخليفة وترشده. فكان الخيار المتبقى للسلطة هو استخدام المقاتلة (الجند) لتحقيق الأهداف المنشودة. ولكن خيار المقاتلة كان سيفاً ذا حدين يمكن للمعارضة أن تستخدمه أيضاً، وأن الأزمة التي حدثت في خراسان في أواخر العصر الأموي كشفت بوضوح عن نقطة الضعف هذه ولم يكن هناك من شيء يمكن عمله لإنقاذ الموقف.

يمكنا بعد ذلك أن نستخلص بأن فشل الخلافة الأموية في تأسيس جيش نظامي معترف به على مستوى ومرتبط بها، جعل السلطة الأموية تدور في دوامة الصراع القبلي بينما كان المجتمع في الأ蚊ار والولايات يتظاهر اقتصادياً واجتماعياً بوتائر أسرع من خطوط السلطة وسياساتها. ويعني أدق فإن الخلافة الأموية فشلت في الارتفاع إلى المستوى الذي يتاسب وذلك التطور الحاصل، وكانت كل الدلائل تشير إلى التغير المترقب والمحتموم، مما جعل المعارضة مستندة على فئات من المقاتلة العرب خاصة المتمردين من السياسة الأموية أن تبادر وتتفقد التغيير، وكان سقوط الأمويين أولى الخطوات على طريق التغيير.

أما العباسيون فقد تجحروا منذ فترة الدعوة وبعد تأسيس الدولة في تأسيس جيش نظامي يتعين على السلطة المركزية مباشرة، بعد أن كانت الدولة الغربية الإسلامية تعتمد على مبدأ الأمة المقاتلة في صدرها الأول. ويبدو أن الخلفاء العباسيين الأوائل في عصر القوة والازدهار اضطروا إلى الاستعانة بالجيش كقوة ضغط في أمور سياسية منها مسألة ولادة العهد وتفتيت التكتلات القبلية في الأقاليم والصراع المسلح بين الأقاليم نفسها كالذى حدث بين العراق وخراسان خلال الفتنة بين الأمين والمؤمن حيث انتهى الأمر باغتيال الخليفة الشرعي (الأمين) على يد جيش خراساني وهذا يعني أن المؤسسة السياسية / الدينية (الخلافة) خضعت لرغبات الكتلة التي تملك القوة وهي الجيش.

إلا أن استخدام الجيش بهذا الأسلوب في تغيير مجرى الأحداث السياسية والتأثير عليها وفي الصراع على الحكم، مثل بداية سينة في تقاليد السياسة وأصولها لأن الجيش أصبح يحتل مركزاً مهماً بين مراكز القوى في الحياة السياسية في مطلع العصر العباسي مثله مثل مراكز القوى الأخرى مثل كتلة العلماء والفقهاء وكتلة الكتاب (موظفي الديوان) والوزراء

التي يمكن أن تطلق عليها اسم (البيروقراطية المدنية) وفرق المعارضة الدينية – السياسية التي لعبت جيئها دوراً في تطور الأحداث وتتطور الخلافة ذاتها. وكان من الطبيعي أن يفرض الجيش إرادته أحياناً بقوة السلاح بتوجيهه من السلطة أو بعد توجيئها إلا أن نقله في الحياة السياسية لم يتضمن تماماً خلال هذه الفترة بسبب قوة الخلافاء في مطالع العصر العباسي.

ولكن بعد الحرب الأهلية بين الأمين والمؤمن (الفتنة) بذلت الدولة وخاصة في عهد الخليفة المعتصم جهوداً ناجحة لتجنيد المشارقة الذين أطلق عليهم عموماً الترك والذين ظلوا مرتبطين بأمرائهم ورؤسائهم المحليين الذين كانوا بدورهم موالي الخليفة يديرون بالطاعة له ولدولته، ووصل بعضهم تدريجياً إلى مراتب عالية ومناصب حساسة في الجيش والإدارة والبلاد وشهد عصر الخليفة الراهن تعاظماً في نشاط العسكر وازدياد نفوذه في شؤون الخلافة والدولة.

من هنا جاءت محاولة الخليفة المتوكل في إعادة تنظيم الجيش، بعد أن أدرك بثاقب بصيرته الخطير المحدق بالدولة من جراء تزايد نفوذه هواء القادة العسكريين الترك، وخطط لإلغاء جيش سامراء القديم المكون في غالبيته من المشارقة الترك، وتأسيس جيش نظامي جديد يدين بالطاعة والولاء للدولة وحدها وليس للأمراء والقادة المحليين الذين كانوا بمثابة وسطاء بين الجند والدولة. ولكن القادة العسكريين الترك في سامراء كانوا أقوى من الخليفة الذي ذهب ضحية محاولته تعزيز سلطة الدولة.

ومن هنا كانت سنة ٢٤٧هـ/٨٦١ منعطفاً مهماً في تبلور دور الجيش في علاقته بالسلطة العباسية وذلك للاعتبارات الآتية:
أولاً: أن الجيش قام بأول انقلاب عسكري ضد خليفة عباسي ونجح في اغتياله والتخلص من سياساته.

ثانياً: تعزيز دور الجيش في سياسة الدولة بل وفي اختيار وعزل الخلفاء رؤساء الدولة.
ثالثاً: فشل جهود الدولة في الحفاظ على جيش نظامي موحد موالي للسلطة بعيد عن التدخل في السياسة.

وفي حقيقة الأمر عاد الجيش العباسي بعد التوكل إلى ما كان عليه المقاتل في عهود الخلافاء الأمويين الضعفاء وحل (أمراء) الفرق العسكرية وقادتها عمل (شيخ) القبائل ورؤساء العشائر في العصر الأموي. وباتت مصلحة الدولة عرضة للأهواء والأمزجة والميافن الشخصية وأصبح هواء القادة – كشيخ القبائل – وسطاء بين السلطة والجيش. ولم تظهر النتائج السلبية لهذا الوضع بصورة مكشوفة إلا في العهد الذي تلا مقتل التوكل، حيث تولى الحكم خلفاء غالبيتهم ضعفاء مسلوبين للسلطة. فالقوة المسلحة التي ستأتي

بالجيش إلى مراكز حساسة ومؤثرة في السلطة ستؤدي إلى توسيع الآلة العسكرية التي سستنترن بالالي الأموال والموارد لصالحها.

ثم أن القادة العسكريين الذين وصلوا إلى مراكز مؤثرة في السلطة عن طريق القوة سيدافعوا عن مراكزهم بالقوة، لأنهم من وجهة نظرهم قد جاءوا إلى الحكم ليقولوا، وهكذا أصبح الوضع يدور في دوامة ليس لها نهاية. أن العباسين الأوائل الذين أوجدوا جيشاً نظامياً يرتبط بالدولة ويساند سياستها خلقاً في الوقت ذاته قوة ما ليثبت تدربيها أن هدفت الدولة بل وشخص الخليفة نفسه. لقد أصبح الطريق مفتوحاً أمام الجيش ليسيطر على مقايد الأمور ولتكن الحركة الأولى للسلطة بعد مقتل التوكيل وذلك خلو الساحة السياسية من تكتلات أو قوى أو مؤسسات تمتلك القوة الكافية التي تمكنها أن تحد من تجاوزه لسلطاته ومسؤولياته أو توقفه عند حده.

أن الخلافة العباسية وبتأثير من مراكز القوى التي ساهمت في تأسيسها ومنها الجيش – دفعت نحو الاستبداد والغلبة بعد المشورة ونسخت أو ثانتت الوعود التي نادت بها الدعوة العباسية، ذلك لأن العباسين الأوائل مرة أخرى فشلوا في بلوغ مُؤسسات تساعدهم على وضع مفاهيم الدعوة العباسية موضع التطبيق.

أن الجيش الذي كان العامل الرئيسي في تأسيس الدولة العباسية وإعلان خلافة أبي العباس، هو نفسه كان السبب الأول في بداية انهيار الخلافة بعد قرن واحد فقط من إعلانها. وما ترك ذلك من آثار سلبية رىاماً تظهر كلها في الفترة موضوع البحث بل في الفترات التالية.

ولعل من الآثار السلبية السياسية احتكار المؤسسة العسكرية للسلطة السياسية وتحويلها مؤسسة الخلافة إلى واجهة شرعية لتبرير احتكار قادة الجيش وأمرائهم للسلطة، وما جر ذلك إلى التسلط والتسلط في السياسة الداخلية وفشل الدولة في إدارة المجتمع على أساس مدني وخلق مؤسساتمدنية مؤثرة.

أما الآثار الاقتصادية السلبية فيظهر جلياً في قيام النظام الإقطاعي العسكري وما نتج عنه من تدمير الموارد الزراعية وعدم الاعتناء بإصلاح الأرض والري والتدبر التجاري والمالي خاصة بعد انهيار العملة (السكة).

أما الآثار الاجتماعية السلبية فربما كان من أبرزها استفحال ظاهرة التشدد والتزروع إلى الحافظة، وتوسيع الفجوة بين الناس والسلطة وبروز العزلة في المجتمع الإسلامي وتوقف الإبداع الفكري تدريجياً حيث ساد الاتجاه الاجتاري في التأليف (الموسوعات) وتذہور اللغة الفصحي.

يضم الكتاب الذي بين أيدينا تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة. أما التمهيد فينطوي على المصادر التي تبحث في التاريخ العسكري العربي الإسلامي منذ بدء الإسلام حتى نهاية الفترة الإسلامية الوسيطة، ويوضح مدى اهتمام المسلمين بتوثيق تراثهم العسكري في كتب كرست اهتمامها بالتاريخ والنظم والآلات الحربية، وكتب أخرى تاريخية وأدبية وفقيهة ولغوية حوت معلومات مهمة عن العسكرية الإسلامية.

وعالج الفصل الأول (الجيش والسياسة في العصر الأموي) مبتدئاً بالموارد البشرية للجند الأموي، ثم دور الجندي في وصول الأمويين إلى السلطة وبعد ذلك ما لعبوه من تأثير على سياسة الدولة العامة.

أما الفصل الثاني فيتناول (الجيش والسياسة في العصر العباسي الأول حتى ٢٤٧ هـ/٨٦١ م) والغيرات التي طرأت على عناصره وتنظيمه ثم مدى تأثيره على سياسة الدولة العباسية في هذه الفترة التي اتسمت فيها مؤسسة الخلافة بالقرفة والازدهار.

وتتبع الفصل الثالث أوضاع الجيش في العصر الذي بُرز فيه الجند الترك على المسرح العسكري/ السياسي في الدولة العباسية ودورهم في الاستحواذ على الفتوح ومواطن القوة والوقوف ضد محاولات الخلفاء والوزراء لإصلاح الجيش ومنعه من التدخل في الأمور السياسية والإدارية وما جرّ هذا الوضع من تأثير سلبي على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية.

أما الخاتمة فبعد أن استعرضت المبادئ التي سارت عليها الدولة الإسلامية في تنظيم الجيش، تطرقت إلى محاولات السلطة بطريقة أو أخرى لاستخدام الجيش أداة في تغيير مجرى الأحداث وفي الصراع على الحكم، وما جر ذلك من محاولات لإعادة تنظيم الجيش تبعاً لمصلحة السلطة وأهدافها.

وهكذا فإن الجيش الذي كان عاملاً هاماً في دعم الدولة العربية الإسلامية وتحقيق أهدافها في الفتوح وتحقيق الاستقرار الداخلي غداً عاملاً بارزاً في ضعف الدولة وتدحرها وبالتالي سقوطها ١٢٥٦هـ/٢٠٥٦م.

كما يضم الكتاب عدداً من الملاحق عن الرایات والألوية وشعارات الحرب وكذلك عن الاستخبارات العسكرية في الدولة الإسلامية. وأخيراً وليس آخرأً ضمت قائمة المصادر عدداً من المصادر الأصلية ذات العلاقة بموضوع البحث وكذلك مراجع ومحوث حديثة باللغة العربية واللغات الأجنبية.

(١٢)

مراجعة كتاب فاروق عمر فوزي الموسوم: (التدوين التاريخي عند المسلمين)

يشكّل تاريخ علم التأريخ عند المسلمين حجر الأساس في بناء الحضارة والفكر الإسلامي إلا أنه مازال يحتاجا إلى كثير من الدراسات والتحقيقات العلمية.

ولعل من الدوافع التي أسهمت في اختيار موضوع الكتاب هو إدراك الباحثين لأهميته المتزايدة، فلابد من البحث عن المصادر وتخليل رواياتها سنتاً ومتناً، والكشف عن سيرة مؤلفيها ومكانتهم في الكتابة التاريخية ومدى الثقة بهم ومؤلفاتهم. ويكتنـا أن نضيف بأن اختيار الموضوع يدل على الرغبة في تزويد المكتبة العربية الإسلامية بكتاب متخصص شامل في هذا المجال تمنـاً بمحاجة إليه لندرك الأدوار الريادية للمؤرخين الأوائل والتي كان لها دور واضح في تبلور ونضج الكتابة التاريخية عند المسلمين.

ورغم أن المؤلف الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي معروف بكتاباته في حقلـي التاريخ العباسـي والدراسـات العـمـانـية في العـصـر الإـسـلامـي الوـسـيـطـ، إلا أنه كتب كذلك في مجال المصادر التاريخية الإسلامية وخاصة عن المصادر التي ساعد اكتشافها في تقويم طبيعة الدعوة العباسـية، كما نـشر كتابـاً عن (المصادر التاريخية المثلـية العـمـانـية)، وـمقالات عن بعض المؤرخـين المسلمين في دائـرة المـعارـف الإـسـلامـية وـدورـيات أخـرىـ.

ولعل ما يتصف به هذا الكتاب الذي بين أيديـنا، هو عـاـولة المؤـلـف تقديم نـظـرة شاملـة عن مـسـيرـة التـدوـين التـارـيـخي منـذ بداـيـتها المنـظـمة في القرـن الثـانـي المـهـرجـيـ / الشـامـنـ المـيـلاـديـ حتى القرـن العـاـشر المـهـرجـيـ / السـادـسـ عـشـرـ المـيـلاـديـ، وـكان مـوقـعاً في إـعطـاء صـورـة مـتواـزنـة لـمـوـضـعـ الـدـرـاسـةـ بـتـقـسيـمـهـ إـلـىـ ثـلـاثـ مـراـحـلـ: الـبـداـيـاتـ، التـضـرـوجـ، التـدـهـورـ، شـارـحاـ سـعـاتـ كلـ مرـحلـةـ وـعـتـارـاـ غـاذـجـ مـتـبـيـزـةـ منـ المؤـرـخـينـ لـكـلـ مرـحلـةـ وـمـلـتزـماًـ فيـ ذـلـكـ كـلهـ الدـقـةـ الـعـلـمـيـةـ.

لـقدـ مـئـلتـ الـدـرـاسـةـ إـسـهـاماًـ فيـ الكـشـفـ عـنـ جـوـانـبـ مـضـيـةـ فيـ تـارـيخـ الإـسـلامـ الثـقـافيـ وـالـفـكـريـ، فـبارـكـ اللهـ فـيـ جـهـدـهـ هـذـاـ.

يتـناـولـ الـكـتـابـ الـذـيـ بـيـنـ آـيـدـيـناـ الـتـدوـينـ وـالـكـتابـةـ التـارـيـخـيـةـ عـنـ الـمـسـلـمـينـ وـتـارـيخـ عـلـمـ التـارـيـخـ عـنـ الـمـسـلـمـينـ خـلـالـ الفـتـرـةـ الإـسـلامـيـةـ الـوـسـيـطـةـ، حيثـ بدـأـتـ الـكـتابـةـ التـارـيـخـيـةـ المنـظـمةـ

في القرن الثاني المجري / الثامن الميلادي ونضجت في القرن الرابع المجري / العاشر الميلادي ثم أخذت بالترابع في القرن السابع المجري / الثالث عشر الميلادي وحتى نهاية الفترة في القرن العاشر المجري / السادس عشر الميلادي، مع وجود تماذج تدل على حالات استثنائية.

بعد المقدمة التي نظرت إلى التاريخ من حيث طبيعته وأهميته ومنهجه يبدأ الكتاب بمراجعة نشأة علم التاريخ وتطوره خلال القرون الإسلامية الأولى بمنزلة عن التوعي التاريخي عند العرب قبل الإسلام. ثم يتطرق الفصل الأول إلى العناية بالتاريخ بعد الإسلام ودواتع ذلك. ويأتي الفصل الثاني ليفصل في المرحلة الأولى من مراحل الكتابة التاريخية وهي مرحلة التكوين حيث برزت مدرسة الحجاز التي اهتمت بالمازي والسير النبوية الشريفة ومدرسة العراق التي أكدت على الأخبار والأنساب القبلية. مع وجود تداخل في اختصاصات رواد هاتين المدرستين التاريخيتين.

كما ظهرت في هذه المرحلة بدايات كتب الحوليات والفتور والأنساب.

ويعالج الفصل الثالث المرحلة الثانية من مراحل الكتابة التاريخية: وهي مرحلة النضج والاكتمال، حيث تطورت وتتنوعت أنماط التدوين التاريخي عند المسلمين. وغداً لكل نمط خصائصه الواضحة وسماته المتمثلة بعدد من مؤرخيه البارزين. فكان هناك نمط التاريخ العام العالمي ونمط التاريخ في إطار النسب وفي إطار الفتوح ونمط التاريخ في إطار الأسر والسلالات الحاكمة والتاريخ في إطار الترجم الذي ينقسم بدوره إلى عدة أقسام. وأخيراً وليس آخرأ نمط التاريخ المحلي الذي يهتم بالمدن والبلدان والأقاليم. وكل نمط من هذه الأنماط يتفرع إلى فروع.

أما الفصل الرابع فيتطرق إلى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل التدوين التاريخي عند المسلمين: وهي مرحلة التدهور أو التراجع في الكتابة التاريخية. وكان لهذه المرحلة سماتها البارزة ومنها بروز ظاهرة تراكم المعرفة (الموسّعات)، والتدوين التاريخي من خلال الجمجم بين الأحداث والترجم وكثرة ظهور السير الذاتية والمذكرات الشخصية. هذا بالإضافة إلى تبلور النظرة إلى (علم التاريخ) باعتباره موضوعاً للبحث والعمل على تاريخ علم التاريخ.

أما الفصل السادس فيعالج ظاهرة التدوين التاريخي بلغات الشعوب الإسلامية (غير العربية) مثل الفرس والترك والمورسكيين وكذلك التدوين التاريخي عند غير المسلمين في دار الإسلام مثل المسيحيين واليهود.

ويتناول الفصل السادس المعرفة التاريخية في كتب التراث العربي الإسلامي المتنوعة والتي تعد من المصادر الرائدة للتاريخ بالكثير من الأخبار والمعلومات التي تساند أو توضح الروايات التاريخية في كتب التاريخ.

وينتهي بخاتمة توجز النتائج التي توصل إليها الباحث في الموضوع الذي عالجه: أما ملخص الكتاب فتضمن تناوله من مقدمات المؤرخين الأوائل لبعض المؤلفات البارزة التي كتبواها والتي توضح منهجهم في التدوين التاريخي والأسباب التي دعتهم للكتابة في هذا النمط أو ذاك دون غيره من الأ Formats التاريخية وأهمية علم التاريخ من وجهة نظرهم.

ويتضمن الكتاب في آخره فهرساً لمختارات من المصادر الأولية والمراجع الثانوية والبحوث للاستزادة في تفاصيل المعلومات التي أشير إليها لمن يرغب في الاستزادة.

(١٣)

مراجعة كتاب:

Israel And The Arab World^(*)

AHARON COHEN

المؤلف من اليهود الأوروبيين الذين هاجروا إلى فلسطين واستوطنوا فيها سنة ١٩٢٩ وقد اخترط في مقبل شبابه في الجناح اليساري من الحركة الصهيونية المسمى Hashomer Hatzair وكان من الرواد المؤسسين لستعمرة إسرائيلية بنفس الاسم، حيث كان يعمل ويعيش فيها.

وقد استطاع المؤلف أن يتعلم العربية ويتقنها بلهجات متعددة، وساعدته ذلك على الإطلاع على أحوال العرب في فلسطين وخارجها من خلال اتصالاته ومطالعاته في فترة الثلاثين سنة السابقة. وقد كتب عدة كتب في تاريخ العرب الحديث منها: الشرق العربي، العالم العربي الحديث (١٩١٨ - ١٩٥٨)، التغيرات السياسية في العالم العربي، وكذلك بالطبع الكتاب الذي نحن بصدد مراجعته. كما قام المؤلف بفعاليات سياسية من خلال كونه سكرتيراً لمنظمة التقارب والتعاون العربي - اليهودي بين سنتي ١٩٤١ - ١٩٤٨.

أما الكتاب فيقع في ٥٧٦ صفحة ويعُد من الكتب القليلة التي تناولت الصلة بين العرب واليهود في إطار تاريخي متسلسل يبدأ بالتاريخ القديم وينتهي بالتاريخ الحديث. ويشير المؤلف إلى أن هذا الكتاب حلقة في سلسلة المحاولات القائمة عبر السنين من قبل اليهود والعرب وكل الخيريين في العالم للوصول إلى حل سلمي لقضية فلسطين حيث يرتبط وبتلasmus مصير العرب واليهود بعضه البعض الآخر.

والواقع أن الكتاب أُلف في الأصل باللغة العبرية ونشر في إسرائيل (موز سنة ١٩٦٤) ثم ترجم إلى اللغة الإنكليزية سنة ١٩٧٠ بعد أن أعيدت كتابة فصله الأخير لينطوي الأحداث التي استجدت على الساحة. كما اختصرت بعض الأحداث التي لا تؤثر على معنى الكتاب ومعناه. وهنا لا بد أن نذكر بأن النقص الظاهر في النسخة الإنكليزية هذه هو

(*) منشور في لندن في W.H. Allen، ١٩٧٠. راجعه فاروق عمر فوزي في مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٤ م.

خلوها من (فهرس المصادر) كما وأن حواشيه بعد كل فصل قليلة وختصرة وخالية من المصادر العربية والعبرية التي يشير المؤلف في مقدمته أنه اعتمدتها بصورة رئيسية.

ولعل من ميزات الكتاب أن مؤلفه عاصر الأحداث في فلسطين خلال الثلاثين سنة التي سبقت تأليف الكتاب ولذلك فهو يعتبر شاهد عيان عاش الكثير من أحداث القرن العشرين وتطوراتها. كما وأن الكتاب خاصة في فصوله المتعلقة بالتاريخ الحديث يعتمد على مادة وثائقية وسجلات رسمية ومذكرات لشخصيات شاركت في رسم السياسة في تلك الفترة. ولا بد لنا من القول بأن العبرة ليست في استخدام الوثائق والأوراق الرسمية ورصتها في الموسماش ولكن في كيفية استخدامها وتوعية انتقادها. فمؤلف الكتاب يجمع من الوثائق ويتختار من الأدلة ما يثبت فكرة مسبقة قائمة في ذهنه، قبل أن يبدأ بتأليف كتابه. وعندئذ تتضمن صفة الموضوعية والبحث العلمي الذي يحاول المؤلف أن يصف بها كتابه هذا.

ولا بد لنا كذلك أن نشير إلى أن المؤلف صهيوني قديم لم يستطع خلال كتابه أن يتجرد من عاطفته وقد عرض - سواء علم ذلك أم لم يعلم - آراء جانب واحد هو الجانب الصهيوني وقد اعترف بذلك مقدم الكتاب المستر مارتن بير حيث قال:

وَرَغْمَ عُقْمِ الْكَاتِبِ وَسُعَّةِ عِلْمِهِ فِيمَا يَنْصُصُ الْيَهُودُ وَسِيَاسَاتِهِمْ، فَإِنَّ الصُّورَةَ الَّتِي يَقْدِمُهَا عَنِ الْعَرَبِ وَسِيَاسَاتِهِمْ لَا تَنْعَمُ عَلَى سُعَّةِ عِلْمٍ وَمَعْرِفَةٍ بِالْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ بِحِيثِ تَضَاهِي مَعْرِفَتِهِ عَنِ الْيَهُودِ.

ولذلك فإن هذا التنصيص بمحاجيات الأحداث العربية شيء ظاهر في كتابه بغيره إلى سوء التحليل والتحيز عن قصد أو دون قصد، أو يجعله يقتصر أحياناً أخرى إلى مجرد سرد حولي للأحداث دون المغامرة بنظرية عميقة أو تحليل دقيق للموضوع.

وشيء آخر لا بد أن يعرفه القارئ، منذ البداية لأنه يلقي ضوءاً على وجهة الكتاب وهدفه، ذلك أن الذي ساعد على نشره في إنكلترا هو المستر J.Sonntag رئيس تحرير مجلة Jewish Quarterly. إن ذلك يعني بأن الكتاب واحد من سلسلة الكتب التي تصدر وفق خطط مدروسة ينطوي بالدعوة إلى سياسة توفيقية يرتضيها العرب واليهود تحقق السلام في الشرق الأوسط ولكنها يهدف في الواقع إلى إيجاد شرق أوسط جديد على الطريقة التي تريدها الصهيونية وتحقق مصلحة إسرائيل. ولعل ذلك واضح في طيات الكتاب فرغم أن المؤلف لبق وذكي في اختيار كلماته، إلا أنه لا يستطيع إلا أن يكون متحاماً على العرب وموافقهم. كما وأن صورة الغلاف تدل على ما ذهبنا إليه فهي صورة لعربي وأخرى

لإسرائيلي. الأول يجلس على الأرض يحمل عكازاته التي تظهر ب نهايتها المعقودة وكأنها علامة استفهام تؤكد التساؤل والضياع المرسومة على وجهه الحائر. أما الصورة الثانية فهي ليهودي يقف على قدميه وفي نظره الكثير من علامات الكرباء والغرور ولكنه وفي نفس الوقت لا يستطيع أن ينفي قلقه وتساؤله حول المصير المجهول المحفوف بالمخاطر حتى لكانه يفكر بقول المؤرخ البريطاني أرنولد تويني:

إن قيام إسرائيل كان خطأ... وإن النزاع العربي - الإسرائيلي سيظل قائماً حتى يضطر اليهود في النهاية إلى ترك أرض فلسطين التي احتلوها ويعودوا من حيث جاءوا.

يبدأ المؤلف مقدمته بضرورة تفهم جذور النزاع العربي - اليهودي، حيث يقول أن هذا النزاع يعتبر مأساة قومية سياسية أعادت تطور كلا الشعرين وغدت مصدر انفجار على المسرح الدولي، وإذا أردنا أن نجد طريقة حل هذا النزاع فإن الخطوة الأولى يجب أن تكون بالتعرف على جذوره وتعقب تطوره. وهنا يعترف المؤلف بفشل اليهود في تفهم وجهة النظر العربية والتمسك برأيهم متوجهين الموقف العربي في فلسطين وخارجها منذ عهد الاستيطان اليهودي الأول في أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن. ويدعو المؤلف كلا الطرفين إلى التقد الذاتي من أجل تفهم أصبح للقضية، ويحدّر اليهود في إسرائيل وخارجها من مغبة تجاهل آراء العرب قائلًا إن «خمسة عشر سنة أو ثلاثة سنة من الصمود في وجه العرب أو الانتصار عليهم عسكرياً وسياسياً ليست شيء» في عمر الزمن. ولكن المؤلف يتناهى أن يهود إسرائيل وقادتها الذين يرسمون سياستها لا علاقة لهم بالمنطقة العربية وليسوا من أبناء الشرق الأوسط فكيف يتفهمون قضيته أو يدركون العلاقة العربية - اليهودية إدراكاً صحيحاً. ثم إن هؤلاء اليهود النازحين بالنسبة لسكان فلسطين المحتلين لا يختلفون عن المستعمرات الإنكليز في روبيسا أو جنوب أفريقيا مهما طال الزمن على استيطانهم. إن التجارب السياسية والعسكرية خلال العقود الماضيين أثبتت أن الوصول إلى حل عادل ومشرف صعب إذا استمر موقف الصهاينة على ما هو عليه..

وليس هناك من جديد في الفصل الأول من الكتاب الموسوم (بداية اللقاء في الماضي البعيد) حيث اعتمد المؤلف على مصادر حديثة استقى منها معلومات موجزة ولم يحاول الرجوع إلى المصادر الأصلية أو المكتشفات الأثرية ذات الأهمية الكبيرة لأي بحث في التاريخ القديم. ويبالغ المؤلف حين يظهر الإسلام وكأنه نسخة جديدة للعقيدة اليهودية. ولا غرابة في ذلك فإنه لم يعتمد إلا على ما كتبه الفريد كيليم وابراهام جيكر ولعله نسي أن يرجع إلى مقالة البروفسور كوتين التي تجهزه بدلائل جديدة تدعم نظرته المتحيزه!!.

وحين يشير المؤلف إلى علاقة الرسول ﷺ باليهود، يظهر موقف الإسلام العدائي لليهود حيث هاجمهم في عقر دورهم وقتل بعضهم وأبعد البعض الآخر. ولا يشير المؤلف إلى أسباب النزاع العربي - اليهودي بعد ظهور الإسلام، وموقف اليهود التسم بالشك والتأمر والعداء تجاه الدين الجديد. وقد حاول الإسلام أول الأمر أن يجادل اليهود ويناقشهم فكريًاً محاولاًً لكسب تأييدهم دون جدوى. وحين حاول اليهود إعاقة انتشار الدعوة الجديدة ووقفوا إلى جانب أعدائها كان لا بد من النزاع الحربي المسلح ضدهم. ورغم ذلك كله عاش اليهود في المجتمع الإسلامي في العصور المتالية عيشة مزدهرة ولعبوا دوراً مهمًا في حياتنا الثقافية والاقتصادية ووصل بعض ذوي القابلities منهم إلى أعلى مناصب الدولة السياسية والإدارية. وهنا يظهر المؤلف التسامح الذي اتسم به الحكم الإسلامي مقارنًا إليه بالتعسف الروماني والبيزنطي فقد برزت جاليات يهودية جديدة في المناطق التي فتحتها العرب شرقاً وغرباً وكانت أ Zheng عصور اليهود في الأندلس (إسبانيا) تحت الحكم الإسلامي والتي يصفها المؤلف (بالعصر الذهبي).

ويستعرض الفصل الثاني وعنوانه (اللقاء الجديد في فلسطين) أحداث فلسطين بعد فتحها من قبل العرب سنة ١٧ هـ/٦٣٨ م ويرى المؤلف أن اليهود كأقلية تأثروا بالثقافة العربية والدين الإسلامي الجديد حتى كانت موجة العروبة تصهرهم. والواقع أن العقيدة الإسلامية والثقافة العربية انتصرت على اليهودية كما انتصرت هذه الثقافة على الشعوبية الأعمجية التي عادت العرب وحاولت أن تشکك في دورهم الحضاري في تاريخ الإنسانية.

ويعرف المؤلف بأن ليس هناك أرقام عن عدد اليهود في فلسطين ولكنه ينقل عن الرحالة اليهودي بنiamin التطيلي بأن عددهم سنة ٥٦٦ هـ/١١٧٠ م كان ١٥٠٠ عائلة يهودية. ولا ندرى من أين جاء بهذا الرقم إذ أن بنiamin هذا يقدر عدد سكان الحي الخاص باليهود في القدس بأربعة ألف و لم يجد رابي باتاحيا الذي سافر بعد بنiamin بعشرين سنة إلى القدس إلا شخصاً واحداً [انظر فاروق عمر فوزي، ملخص من تاريخ اليهود.. مجلة مركز الدراسات الفلسطينية العدد الثالث]. ويقر المؤلف أن اليهود بدأوا يهاجرون إلى فلسطين في ظل الحكم الإسلامي التسامح، وبعد انتصار صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين ٥٨٣ هـ/١١٨٧ م هاجر حوالي ٣٠٠ من رجال الدين والمثقفين اليهود من إنكلترا وفرنسا إلى فلسطين وقد رحب بهم الملك العادل ومنحهم امتيازات خاصة.

ويبحث الفصل الثالث في حالة اليهود والعرب في فلسطين تحت الحكم العثماني، ولكن المؤلف يركّز بصورة خاصة على فعاليات اليهود وعما ولاتهم، تحت ظروف صعبة، الحصول على ضمانت من السلطان العثماني والباب العالي وكذلك على ضمانت دولية لحمايتهم. وحين يناقش المؤلف المعارضة العربية للاستيطان اليهودي في هذه الفترة يبرر المعارضة الفعالة والعنيفة التي حلّت لرعاها العرب المسيحيون لهذه المиграة اليهودية المتزايدة إلى كون المسيحيين مثقفين بالثقافة الغربية الأوروبية ولذلك تأثروا إلى درجة كبيرة بالتزعة اللاسامية التي سادت أوروبا. إن هذا التعليل ساذج ومتهافت لا يقف أمام النقد الموضوعي، فالعرب المسيحيون كانوا من رواد البقعة العربية ضد العثمانيين خاصة بعد اتباع سياسة التتربيك وهم يعارضون أي نوع من السيطرة الأجنبية على وطنهم العربي سواه كانت هذه السيطرة عثمانية أو إنكليزية أو صهيونية. والمigration اليهودية، كما رأها العرب من مسيحيين و المسلمين ما هي إلا استعمار صهيوني منظم بشكل خطيراً على وطنهم. وكان لابد لمساعي الصهيونية أن تفشل تماماً هذه المقاومة المحلية إضافة إلى عدم تعاون السلطة العثمانية و موقف السلطان العثماني عبد الحميد الثاني معروفة. وكان لابد للصهاينة أن ينفِّذوا خططهم.

أما الفصل الرابع فيوضح أثر الحرب العالمية الأولى على الموقف في فلسطين فقد انضم العرب إلى الحلفاء مقتنيين بالمهود التي قطعوها في حالة الانتصار. وفي مقابل ذلك حاولت الصهيونية خلال الفترة نفسها أن تحقق هدفين رئيسيين: الأول عناولة الحفاظ على الجالية اليهودية في فلسطين في وجه المخاطر الاقتصادية والسياسية وقد لعب أعضاء الحركة الصهيونية في إسطنبول دوراً كبيراً في هذا المجال. أما الهدف الثاني فقد حاولت الصهيونية كسب مساعدة الدول الكبرى لتحقيق أملاها وخططها في فلسطين بعد انتهاء الحرب.

وقد حقق الصهاينة إنجازاً مهماً بعد انتصار الحلفاء حين اعترفت بريطانيا بإمكانية إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين (وعد بلفور ٢ تشرين الثاني ١٩١٧). ولكن المؤلف لا يعطي هذا الوعد قيمته بل ينظر إليه وكأنه منبعثاً من مراعاة بريطانيا لصالحها الذاتية لا لصالح اليهود. الواقع فإن هذا التصريح كان بمثابة أسلحة وأذرع مخصوصة لشروعية ما يسمى بالحق اليهودي في فلسطين. حيث سهل السبيل أمام الصهاينة لاقتحام دول أخرى لمساندة الدعوى الصهيونية.

وقد حاول الزعماء الصهاينة إجراء اتصالات مع العرب الوطنيين دون جدوى، إلا أن المؤلف يؤكد على خجاج وايزمن في عقد مشروع لاتفاقية مع فيصل بن الحسين في ٢

كانون الثاني ١٩١٩ ويعتبر المؤلف هذا التفاصيم (فيصل - وايزمن) دليلاً على إمكانية التفاهم بين العرب واليهود على مشروع موحد.

ويعالج الفصل الخامس (الانتداب البريطاني على فلسطين): رغم أن الصهاينة بذلوا جهداً كبيراً من أجل أن تكون بريطانيا هي الدولة المتدينة على فلسطين لكي تتم جيلها بالالتزام بتنفيذ ما نص عليه وعد بلفور، فإن المؤلف يعتبر هذه الفترة عهد استعمار ناضل لليهود خالله من أجل طرد الإنكليز من فلسطين. ولكن المؤلف لا يستطيع إلا أن يمتدح المظفين البريطانيين من عسكريين ومدنيين الذين خدموا في فلسطين ويفرق بينهم وبين الساسة البريطانيين في لندن الذين لا تهمهم إلا مصلحة بريطانيا!!!. والغريب أنه يتناهى ما قام به هربرت صموئيل المندوب السامي البريطاني - وهو يهودي - من إجراءات في صالح القضية اليهودية، تلك الإجراءات التي أدت إلى اضطرابات وثروات قام بها العرب لعل أهمها ثورة ١٩٢٩ التي عمّت المدن والقرى الفلسطينية. ولكن المؤلف في تعليمه لهذه الأضطرابات يضع اللوم على الإدارة البريطانية ويعتبرها مسؤولة عن توسيع الهوة بين العرب واليهود بل إن المؤلف يسمى هذه الفترة بالفترة المسمومة!!!.

ويبدأ المؤلف الفصل السادس بالتساؤل هل أن الفجوة بين العرب واليهود لا يمكن إصلاحها؟ وهل التقارب ممكن؟ وبعد أن يستعرض الفائدة الكبيرة التي حققتها فلسطين من هجرة اليهود إليها في النواحي الاقتصادية والمادية والصحية. يخلص إلى القول أن التقارب ممكن ومفید ولكن على أساس جر العرب إلى تقبل وجهة النظر الإسرائيلية!!!. أي فرض شروط السلام الإسرائيلي على العرب الذين يجب أن يتقبلوا ذلك بطيبة خاطر.

ويسمى المؤلف الفصل السابع التجربة السياسية حيث يستعرض أحوال فلسطين بين الانتداب والعرب العالمية الثانية، وتتطور العلاقات بين العرب واليهود من سيء إلى أسوأ. إن القارئ المتعمق لهذا الفصل يلاحظ بخلافاً مدى ارتباط الحركة الصهيونية بالدولتين الأوروبيتين الغربيتين وبالتالي مدى ارتباط مصير شعب فلسطين العربي بالصراع الدولي حول مناطق النفوذ فقد دخل التزاع العربي - اليهودي منعطفاً جديداً بحيث أصبح سباقاً بين الدول الكبرى لتحقيق مصالحها الآنية.

لقد ثمجحت الحركة الصهيونية في أعقاب الحرب العالمية الثانية في تأسيس الكيان الإسرائيلي في فلسطين بسبب تنظيمها الدقيق واتصالاتها المشعبية ونفوذها القوي في أوروبا ووضوح أهدافها التي تعمل من أجلها. بينما كانت الحركة العربية في فلسطين وفي أرجاء

الوطن العربي غير متفقة على هدف معين وليس لها خطة عمل واضحة، وليس أدل على ذلك من الانشقاق في الحركة الوطنية الفلسطينية بين كتلة المفتى الحسيني وكتلة النشاشيبي فكان الأول يرى ضرورة التعاون مع المور بينما يجد الثاني التعاون مع بريطانيا. هذا إضافة إلى أن الزعامات العربية المعادية للاستعمار الغربي لم تكن متفقة حول شكل وإمكانات التعاون مع دول المور.

إن خيبة أمل عرب فلسطين دفعهم إلى الثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ ولكن المؤلف ينعت هذه الثورة بالاضطرابات في فلسطين ويرى أنها حلقة في سلسلة الحركات الفاشية العربية المعادية لليهود.

ويستعرض الفصل الثامن الانعطاف الجديد في تاريخ فلسطين الذي ابتدأ بتدخل الولايات المتحدة الأمريكية في القضية الفلسطينية ويظهر هذا الفصل الجهد الذي بذلتها الصهيونية من أجل ربط اليهود الأمريكيان والكونغرس الأمريكي بالقضية الفلسطينية ونماحها في ذلك.

أما الفصل التاسع وعنوانه (عبر الدماء والألام) فيعالج البركان الذي فجره العرب في فلسطين بعد صدور قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين في ٢٩ تشرين الثاني ١٩٤٧. وبالنسبة للمؤلف فإن صدور القرار لم يكن نهاية الكفاح بل نهاية مرحلة أخرى من الكفاح الصهيوني. ويظهر المؤلف اليهود غير راضين على قرار التقسيم الذي لم يكن عادلاً من وجهة نظرهم وينسى أو يتناسى الضغوط الصهيونية داخل الأمم المتحدة وخارجها من أجل التصويت على مشروع التقسيم.

ولكن المؤلف يعود فيتهم ببريطانيا بأنها تأمرت لعرقلة قرار التقسيم وبذلك سببت خلق جو من الغوضى والاضطراب مما دعى اليهود للدفاع عن أنفسهم بتشكيل وحدات يهودية عازية أخذت بعد فترة من الزمن زمام المبادرة في التصدى والمجموع على العرب. ويصور المؤلف تأسيس دولة إسرائيل في ١٤ مارس ١٩٤٨ بالعجزة التي تحققت نتيجة جهود اليهود المضنية ضد العراقيل التي وضعها العرب وحكومة الانتداب.

أما صمود العرب من أهل فلسطين والوطن العربي بوجه الصهاينة فإنه، بالنسبة للمؤلف، عناد وفاشية وعجز على التغلب على نقاط الضعف وإدراك الحقيقة!! أما عجزرة دير ياسين وما ارتكته عصابات الأرغون والشرين تلك المذابح التي وصفها مثل الصليب

الأخر بكونها مذجحة متعلمة لا مبرر لها مطلقاً سوى الزهو بالقتل بالعرب الآمنين فهـي بالنسبة للمؤلف الطريق الوحـد الذي أجـبر عليه اليـهود من أجل تأسـيس دولـهم.

ويـنهـي المؤـلـف هـذا الفـصل بـوصـف لـلـحـرب العـرـبية - الإـسـرـائيلـية سـنة ١٩٤٨ وـالـتي يـسمـيهـا حـربـ الـاسـتـقلـالـ، يـقارـن خـلاـلـهـما بـينـ ما يـسمـيهـ ضـعـفـ العـرـبـ وـعدـمـ قـدرـتـهـمـ القـاتـالـيـةـ وـالـتـنظـيمـيـةـ وـقـوـةـ يـهـودـ وـيـأسـهـمـ حتـىـ يـخـلـصـ إـلـىـ القـولـ بـأنـ العـرـبـ أـنـ يـقـتـنـعـواـ بـأنـ الـحـربـ لـاـ تـمـكـنـ أـهـدـافـهـمـ لـأـنـهـمـ لـاـ يـسـطـعـونـ كـسـبـهـاـ وـأـنـ الـوقـتـ قدـ حـانـ لـلـتـعـاـيشـ السـلـمـيـ.ـ عـلـىـ أـنـ المؤـلـفـ حـينـ يـتـكـلـمـ عـنـ ضـعـفـ العـرـبـ السـكـرـيـ يـغـفلـ الـاستـراتـيـجـيـةـ الصـهـيـونـيـةـ الـتـيـ اـعـمـلـتـ عـلـىـ النـاءـ الـمـسـتـحـكـمـ بـيـنـ الدـوـلـ الـعـرـبـيـةـ أـلـاـ وـهـوـ الجـفـاءـ وـالتـنـافـسـ.ـ وـقـدـ اـسـتـطـاعـتـ الـقـيـادـةـ الصـهـيـونـيـةـ أـنـ تـشـنـ هـجـومـ سـرـيـاـ عـلـىـ الـجـبـهـةـ الـمـصـرـيـةـ فـيـ ١٥ـ تـشـرـيـنـ الـأـوـلـ اـسـتـمـرـ ثـمـانـيـةـ أـيـامـ حـشـدـتـ خـلاـلـهـماـ مـعـظـمـ قـوـاتـهاـ الـضـارـيـةـ دـوـنـ أـنـ تـحـرـكـ الـقـوـاتـ الـعـرـبـيـةـ الـأـخـرـىـ لـلـنـجـدـةـ أـوـ الـمـجـوـمـ الـمـاـكـنـ.ـ وـبـعـدـ أـنـ وـجـهـتـ الـقـيـادـةـ الـإـسـرـائيلـيـةـ ضـرـبـتـهـاـ فـيـ الـجـنـوبـ عـادـتـ فـضـرـبـتـ فـيـ الـشـمـالـ حـيـثـ اـنـدـرـحـتـ قـوـاتـ جـيـشـ الـإنـقـاذـ فـيـ الـجـلـيلـ الشـمـالـيـ بـيـنـ ٢٨ـ تـشـرـيـنـ الـأـوـلـ حـتـىـ ٣١ـ مـنـهـ وـلـمـ يـتـحـرـكـ أـحـدـ لـنـجـدـهـ.ـ وـمـاـ أـشـبـهـ الـيـومـ بـالـبـارـحةـ...ـ بـلـ مـاـ أـشـبـهـ حـربـ ١٩٤٨ـ بـحـربـ ١٩٦٧ـ.

ويـسـرـدـ الـفـصـلـ الـعاـشـرـ وـالـأـخـيرـ الـأـحـدـاثـ السـيـاسـيـةـ وـالـحـربـ الـتيـ خـاصـتـهـاـ إـسـرـائيلـ خـدـ العـرـبـ مـنـذـ تـأـسـيـسـهـاـ حـتـىـ سـنةـ ١٩٦٧ـ.ـ وـيـمـاـلـلـ المؤـلـفـ الصـهـيـونـيـ أـنـ يـظـهـرـ بـأنـ العـرـبـ جـرـواـ إـسـرـائيلـ إـلـىـ حـربـ بـعـدـ أـخـرـىـ مـنـذـ ١٩٤٨ـ حـتـىـ الـوقـتـ الـحـاضـرـ لـأـنـ الـحـربـ هـوـ مـاـ يـهـدـيـ إـلـيـهـ الـعـرـبـ دـاـفـعـاـ.

وـأـخـيـراـ إـنـ القـارـيـءـ لـقـدـمـةـ الـمـؤـلـفـ الـيـ يـسـهـبـ فـيـهـاـ بـالـكـلـامـ عـنـ الـمـوـضـوعـيـةـ وـالـجـيـادـ وـالـاعـتـدـالـ فـيـ الـحـكـمـ يـظـنـ بـأنـ الـكـتـابـ يـسـتـعـقـ الـاهـتمـامـ وـالـمـطـالـعـةـ الـجـديـةـ،ـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـلـبـسـ أـنـ يـبـدـ أـمـلـ التـفـاقـ بـضـبابـ كـثـيفـ عـنـ الـخـيـةـ حـينـ يـجـدـ فـيـ طـيـاتـ الـكـتـابـ الـكـثـيرـ مـنـ الـولـاءـ بـلـ التـنـرـفـ فـيـ تـأـيـيدـ وـجـهـ الـنـظـرـ إـسـرـائيلـيـةـ.

إـنـ قـيـمةـ الـكـتـابـ لـيـسـ بـالـدـرـجـةـ الـيـ يـصـورـهـاـ لـنـاـ مـؤـلـفـهـ وـالـدارـ الـتـيـ نـشـرـتـهـ،ـ كـمـاـ وـأـنـ الدـعـاـيـةـ إـسـرـائيلـيـةـ وـالـمـوـالـيـنـ لـهـ فـيـ الـغـرـبـ أـخـطـائـ حـينـ تـرـجـمـتـ الـكـتـابـ وـجـعـلـتـهـ فـيـ مـتـنـاـولـ الـقـارـيـءـ الـأـورـوـبـيـ،ـ ذـلـكـ لـأـنـ الـقـارـيـءـ الـوـاعـيـ لـاـ تـنـطـلـيـ عـلـيـهـ الـأـخـبـارـ الـمـتـحـيـزـ رـغـمـ كـوـنـهـاـ مـسـتـقـاءـ مـنـ سـجـلـاتـ وـثـائقـ رـسـميـةـ،ـ فـهـلـ يـصـدـقـ الـقـارـيـءـ مـثـلـاـ تـقـرـيـراـ رـسـميـاـ لـفـيـابـطـ شـرـطةـ

يهودي يقول فيه أن عرباً واحداً قتل في مذبحة دير ياسين !!. إن الكتاب الناجح هو الذي يترك لقارئه الاستنتاج دون أن يدفعه دفعةً إلى فكرة معينة.

ولإننا نسأل الكاتب كيف يدعو إلى التعايش السلمي بين العرب واليهود وهو يعرف جيداً أن كل شيء في العلاقات العربية - الإسرائيلي يقف في ظل الجريمة التاريخية الصهيونية التي شردت عرب فلسطين من وطنهم السليب؟ وكيف يمكن للكاتب أن يصف العرب بالفاشية وهو يعلم علم اليقين بأنهم معادون للصهيونية السياسية كفكرة دون أن تكون لهم دوافع عنصرية ضد اليهود؟ وماذا يسمى المؤلف الإجراءات التي تتخذلها إسرائيل اليوم في الأراضي المحتلة تحت ستار ضرورات الأمن؟ أليست هذه الإجراءات عنصرية متعصبة؟ أم أن إسرائيل تضطهد العرب لتعوض بذلك عن المأساة التي حلّت بيهود أوروبا؟

أن مؤلف الكتاب يتكلّم عن السلام وهو يعلم أن الخطط الإسرائيلي للمستقبل يقوم على أساس توسيع عدواني فهذا موشي ديان يقول للصهاينة عليهم أن تومنوا بمحشد الشعب اليهودي هنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. وهذا شمعون بيرس علينا أن نعتمد على بناء ثروة حقيقة مدمرة تكون إسرائيل من أن تكون من الناحية السياسية أكبر مما هي عليه من الناحية الجغرافية.

وبعد فعل المؤلف أن يرفع شعاره من أجل تفهم أصح للقضية [الفلسطينية] في إسرائيل ذاتها قبل أن يحاول تصديره إلى الوطن العربي والعالم أجمع.



القسم الثاني
مقالات قصيرة
و
بحوث تاريخية

المقال الأول

مواصفات المؤرخ الناجح

التسلّح بالحسن التاريخي أولًا ومنهج البحث العلمي ثانياً *

- من هو فاروق عمر فوزي؟

ولد فاروق عمر فوزي عام ١٩٣٨ في مدينة الموصل بالعراق، حصل على شهادة الليسانس بدرجة الشرف من قسم التاريخ بجامعة بغداد ١٩٥٩، وحصل على الدكتوراه من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن ١٩٦٧، وعيّن مدرساً بكلية الآداب جامعة بغداد في السنة نفسها، ونال مرتبة الأستاذية بالتاريخ الإسلامي من جامعة بغداد ١٩٧٩، تدرج في مناصب إدارية علمية منها: مدير الدراسات الاجتماعية في وزارة التعليم العالمي والبحث العلمي العراقي ثم رئيساً لقسم التاريخ في كلية الآداب ببغداد، ثم مشرفاً على دار الحكمة والنشر والتأليف بجامعة بغداد ثم رئيساً لقسم التاريخ في كلية آداب بغداد للمرة الثانية. ثم رئيساً لقسم التاريخ بجامعة آل البيت في الأردن، ومديراً لوحدة الدراسات العُمانية في الجامعة نفسها.

أغيرت خدماته إلى جامعات عديدة، منها جامعة الرياض، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة لانكاستر وإنكلترا، وجامعة الليبية، وجامعة آل البيت بالأردن وجامعة السلطان قابوس في سلطنة عُمان.

- ماذا عن مسيرتكم وأعمالكم المطبوعة، واهتماماتكم المستقبلية؟
منذ بداية حياتي العملية ثبتت أن أكون باحثاً في التاريخ، وحصلت على درجة الشرف في الليسانس مكتفياً أن أحصل على بعثة في التاريخ الإسلامي بجامعة لندن، حصلت في نهايتها على شهادة الدكتوراه، وهكذا تحققت أمنيتي والحمد لله تعالى قبل كل شيء.

لدي العديد من الأعمال المطبوعة تجاوزت العشرين كتاباً، كما كتبت في دائرة المعارف الإسلامية ودائرة المعارف البريطانية والموسوعة الفلسطينية وموسوعة الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت/الأردن) والكتاب المرجع تاريخ الأمة العربية لليونسكو العربية (تونس).

* مجلة العقيدة، لقاءات، ٢٦ شوال ١٤١٢ هـ ٢٩ نيسان ١٩٩٢ م، قسطنطينة، الجزائر.

والكتاب المرجع المدخل إلى التاريخ الإسلامي (جامعة آل البيت/الأردن) والكتاب المرجع حضارة العراق (بغداد).

أما اهتماماتي المستقبلية، فستظل دون شك في موضوع التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، لأنني أشعر أن هناك العديد من المجالات والثورات التي لا تزال غير مبحوثة أو تتطلب أن تبحث بصورة أعمق وأكثر شمولًا سواء في موضوع اختصاصي الدقيق وهو التاريخ العباسي أو التاريخ الإسلامي العام، تمشياً مع حكمة الإمام الشافعي - رحمه الله - الذي قال: «من حفظ التاريخ زاد عقله، وأنقذ الآن بإعداد كتاب عن الاستشراق والتاريخ الإسلامي» وكتاب عن أبيجيش النظامي في الإسلام.

والمشاريع كثيرة مadam الإنسان يتمتع بالصحة والعزيمة يفضل الله تعالى.

- كثُر الحديث حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي ما هي في رأيكم أهم العقبات التي تعرّض المؤرخ المسلم المعاصر الذي يتصدّى لهذه المهمة؟

خضعت وقائع التاريخ الإسلامي وأحداثه إلى مجالات سعت إلى قولبة الواقعة التاريخية لتخرج بتراجع مقصودة رهنا تصل إلى مستوى التزوير المقصود للظاهرة التاريخية. إن هذا الدس والشكك أخذ شكلاً شبيه، وتستر تحت شعارات وبراقم مختلفة.

ثم إن هذا التشويه لم يشمل أحداث التاريخ الإسلامي فحسب، بل شمل مظاهر الحضارة الإسلامية ومؤسساتها وعلومها العقلية والنقلية، ودور المسلمين في التاريخ، وما قدموه من إنجازات حضارية، ويمكننا تقسيم أهم العقائد التي تعرّض المؤرخ المسلم المعاصر:

أولاً: الحركات التقليدية التي ظهرت في القرون الإسلامية الوسيطة، وهاجمت الإسلام والعروبة معاً، ودست أخبارها ورواياتها بين طيات المصادر التاريخية، وعلى المؤرخ المسلم أن يكون مسلحاً بالحس التاريخي والمعرفة منهج البحث العلمي التاريخي لكي يفروز هذه الروايات المنسوبة.

ثانياً: الدس الاستشرافي ولا يعني هذا أن كل المستشرقين ضد الإسلام.

ثالثاً: الدس الذاتي وهو نشاط يقوم به باحثون من داخل المجتمع الإسلامي ينقلون آراء هدامة بطرق وأساليب ملتوية ومحنة لتمريرها على جهور القراء أحياناً عن قصد وحياناً دون قصد. تستخلص من هذا كله أن مهمه المؤرخ المسلم المعاصر ليست سهلة إذا أراد التصدي لعملية إعادة كتابة التاريخ الإسلامي يمعنى تخلص هذا التاريخ مما علق به من شك، ودس، وتشويه.

- كيف يتم تأصيل منهج التفسير الإسلامي للتاريخ؟ وهل بإمكان المنهج الإسلامي الاستفادة من رؤى المدارس التاريخية الغربية؟

إن منهج التفسير الإسلامي للتاريخ موجود في المفهان التاريخيّة الإسلامية، ولا يجد الباحث صعوبة في العثور عليه والاهتمام به، فالتأصيل إذن يكون بتبني منهج المؤرخين المسلمين الرواد أمثال الطبراني، وأبي الأثنين، والذئبي، أبى خلدون، لقد استند المنهج الإسلامي في تفسير التاريخ على الموضوعية ونبذ العنصرية، والإقليمية والطائفية، والذاتية، فكانت روایات التاريخ تتقدّم قبل قبولها نقداً داخلياً يختص النص، وخارجيّاً يختص السند (سلسلة الرواية)، وأكد المؤرخون المسلمون عند كتابتهم للتاريخ على العناصر المشتركة مثل التاريخ المشترك واللغة العربية لغة القرآن، والعقيدة المشتركة الإسلام، والقيم والمشاعر الوسطية المشتركة، ذلك لأنّ وحدة الأمة تقوم على هذه العناصر، وهذا هو المعيار الذي بني عليه المؤرخون في تصديفهم للأخطار الفكرية التي تعرضت لها الأمة، وهذا يذكرني بقول الفقيه سفيان الثوري: *لما استعمل الرواية الكذب، استعملنا لهم التاريخ*.

إذن علينا أن نفهم بعلم التاريخ عند المسلمين الأوائل وهو ما يسمى (تاريخ التاريخ) بمعنى ما هي الموارد، والوسائل، والمناهج التي أخذ منها واتبعها الإخباريون ثم المؤرخون في عصر التدوين، إذ هذه العملية تساعدنا كل حسب الفترة التي تخصص فيها في كشف أسباب الوضع والدرس، وفرز الروايات الغة من الروايات الصحيحة، وبهذا تكون قد ساعدنا في عملية وضع منهج معاصر للتفسير الإسلامي للتاريخ.

أما الإجابة عن الشق الثاني من السؤال، فإن المنهج الإسلامي في تفسير التاريخ لا يضيره أن يستفيد من آية مدرسة في تفسير التاريخ شرط أن تستند هذه المدرسة على المنهج العلمي في البحث والموضوعية في التحليل التاريخي، إلا أنها قبل أن تتحرى في تفاسير الآباء علينا أن نتعمق في دراسة تفاسير مؤرخينا الرواد الأوائل، فندرس أبى خلدون إسلامياً، والطبراني إسلامياً، والقریزوي إسلامياً، بمعنى أن تتحرى العناصر الإسلامية التي بلورت منهج هؤلاء المؤرخين المتميزين بعد أن شوّهت هذا المنهج بعض الدراسات الاستشرافية.

- تدريس التاريخ في بعض البلاد الإسلامية يحتاج إلى إعادة نظر، ما هي في تصوركم أهم معالم الإصلاح التي يجب أن تدخل على تدريس مادة التاريخ؟

تدريس التاريخ يحتاج إلى إعادة نظر، ليس من ناحية طرق التدريس فحسب، بل من حيث المادة والموضوعات، ذلك أن مادة التاريخ تؤكد على الإقليمية، ولا

نکاد تعطی للطالب ما یکفی عن الأجزاء العديدة من بلاد العرب والإسلام وهذه ظاهرة خطيرة ذلك لأن مادة التاريخ في المدارس والجامعات مادة مهمة وعنصرًا من عناصر ثقافة الجيل الصاعد لما يقدمه من قيم ومعايير تدخل في صلب شخصية الفرد، والتاريخ من هذا المنطلق عملية توجيه وتنمية وتبثة متكاملة قادرة على خلق الشخصية الإيجابية ذات الأثر الفعال في حياة الأمة.

طرق التدريس التي يجب أن تتبع في مادة التاريخ لابد أن تهدف إلى بلورة فلسفة خاصة توضح موقف الفرد وبالتالي المجتمع من الأحداث التاريخية الماضية والمعاصرة، إن طرق تدريس التاريخ لابد أن تستند على الاستقراء والتحليل لتبيان المفزي الحقيقى لتلك الأحداث، فدراسة التاريخ الإسلامي لابد أن توکد على وحدة، وترابط واستمرار هذا التاريخ عبر العصور، وإبراز أصلية التراث العربي الإسلامي بكل مظاهره وتأكيد صفتة الإنسانية التي أفادت شعوباً أخرى عدا المسلمين.

إن طرق تدريس مادة التاريخ لابد أن تجعل الطلاب يتذوقون تراثهم الثقافي الشري والأصيل، ويعتزون به فتاريخ الإسلام على سبيل المثال في عصر الازدهار الحضاري الوسيط يوضح أن وحدة الشعوب الإسلامية تجاه الأخطار العسكرية والتحديات الفكرية كانت عامل قوة سياسية وعسكرية واقتصادية، وإن الحرية كانت أساس رقي الجماعة الإسلامية وتطورها نحو الأفضل، وأن التكافل الاجتماعي كان يهدف إلى تحقيق العدالة في المجتمع، إن طرق التدريس التي تبرز مثل هذه المعايير، والقيم، وغيرها كثير هي الطرق التي يجب أن تعتمد في تدريس مادة التاريخ.

المقال الثاني

* دور المؤرخ في المجتمع العربي *

ينفرد موضوع التاريخ بأهمية خاصة سواء في تدريسه بصورة علمية عميقة في الجامعة، أو في تقديمه على شكل دراسات غنّاثة مختصرة في المدارس، أو في عرضه على ثقافات المجتمع عبر وسائل الإعلام المتعددة... ذلك لأن التاريخ لا يعرّفنا بمنور ومبنيات المشاكل التي تواجهنا ونحاول حلها فحسب، بل إنه عملية توجيه وتوعية متکاملة للنجيل الجديد في المؤسسات التعليمية وخارجه.

إن دراسة التاريخ هي من الوسائل المهمة في عملية تحليل الحاضر الذي نعيش فيه. فالمؤرخ حين يدرس التاريخ أو يكتب فيه يضع يده على الخيوط التي ينسج منها الحاضر، بل أن الأمر لا يتوقف عند حد معرفة الحاضر ولكن يتعدّاه إلى توضيح الاتجاه الذي يجب أن تسير عليه الأمة نحو مستقبلها. فالحاضر ليس ثابتاً ولكنه متغير ومتتطور وهو مفترق طرق لعدد من المستقبلات، ومن الضروري أن تبين الأمة أي الاتجاه تسير فيه وهنا يلعب المؤرخ دوره البارز والمهم.

على أنه لا يمكن إدراك دور المؤرخ في المجتمع العربي وتقدير أبعاده الحقيقة إلا من خلال استحضار الأخطار التي تعرضت وتعرضت لها الثقافة التاريخية خصوصاً والثقافة العربية الإسلامية على وجه العموم والتي يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

الخطر الذي مثلته وتمثله الشعوبية القديمة/ الجديدة.

الخطر الذي مثله وتمثله فئة من المستشرقين وليس كلهم.

الخطر الذي يمثله الغزو الثقافي المعاصر.

أما الشعوبية فقد سعت إلى هدم الكيان العربي الإسلامي من خلال ثقافاته متولّة بوسائل عدّة منها التشكيك بدور العرب التاريخي وتشويه مساهماتهم في بناء الحضارة الإنسانية، مدعية أن ليس للعرب تاريخ قبل الإسلام حيث كانوا بدؤاً غير متحضررين، وأن حضارتهم بعد الإسلام ليست إلا عالة ونقلأً من حضارات أخرى فلم يبدعوا في شيء. واستخف الشعوبيون بالقيم والمثل العربية الإسلامية مقابل الاعتزاز بالإرث الأعمامي

* أرسل هذا المقال إلى ندوة الحادى الجامعات العربية، عمان، الأردن، ١٩٩٣م.

وأحياء مظاهر الثقافة الأعجمية^(١). ومن الطبيعي أن يكون التاريخ من المظاهر التي ركز عليها الشعوبيون فالتاريخ يؤكد وحدة وترتبط واستمرارية الأمة عبر العصور، كما وأنه البوقة التي حافظت على التراث بكل مثراه وقيمه وبكل مؤسساته^(٢). لقد أدرك الشعوبيون أهمية موضوع التاريخ فعمدوا عن قصد إلى عاولة تشويهه وزرع الشكوك في أحدهائه ومظاهره، ولهذا اعتبر عبدالعزيز الدوري^(٣) الشعوبية آخر داء أفسد التاريخ الإسلامي.. وعصف بالحياة الفكرية في مصر التدرين.

ثم إن الصراع مع الشعوبية كان صراعاً لتقرير مصير الثقافة العربية الإسلامية بكل ما أفرزته من قيم، ويعبر جب عن هذا بقوله: «تأصل النزاع بين التائبين العربي والفارسي حتى مس الجدor، فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الأساليب والأشكال الأدبية. إنما كان جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الإسلامي الجديد برمتها»^(٤). وبكلمة أخرى هل تكون الثقافة ثقافة أعمجمية مهيمنة متعالية تحتوي الثقافة العربية الإسلامية، أو تكون ثقافة عربية إسلامية مرنة يكون فيها للتراث الأعمجمي نصيب. ذلك لأن هدف اختراق الثقافي الشعوبي كان عاولة صياغة نظم الدولة الاجتماعية والسياسية والثقافية على مثال النظم والقيم السياسية التي كانت عندهم تمثل ذروة الحكمة. ويورد بالباحث وصفاً دقيقاً للنظرية الاستعلائية طوابع الكتاب الشعوبين.^(٥)

لقد أدرك المفكرون والمورخون ذوو التزعة العربية الإسلامية أن الخطر الذي ولدته الشعوبية لا يمكن فقط في تغذية روح الحقد والكراهية العنصرية في المجتمع، بل فيما ولدته من شك واستخفاف بالقيم الاجتماعية والتراشة وإلى تحريف الفرد لحضارته الذي قد يقود إلى تغيير كل ما هو عربي وإسلامي، وقد يتنهى الأمر إلى نظرية بعض المثقفين والمتعلمين إلى ترهاتي العربي الإسلامي نظرية دونية فيها الكثير من الاستهزاء والشك. لهذا باذر المثقفون المسلمون من جانبهم في الرد على الشعوبية وقاموا بهمود كبيرة في مجال التأليف مستخدمين كل الوسائل الممكنة وأسلوب جديٍ عصري أكثر إقناعاً من الجدل الشعوبي. لقد انبرى أنصار التزعة العربية الإسلامية يؤكدون على نظرية جديدة هي وحدة تاريخ الأمة الثقافي بحيث بات كل عصر متسم للأخر كما هو واضح في (عيون الأخبار) لابن قتيبة وفي (البيان والتبين) للجاحظ وفي (الخمسة) لأبي قام. ولم يقتصر جهد المفكرين والمورخين على التاريخ الثقافي للأمة... بل امتد ليشمل التاريخ السياسي فأثبت ابن قتيبة مثلاً من خلال (المغارف) وحدة التطور التاريخي للأمة، وأثبتت كتب الفتوح والأنساب دور العرب في السياسة والإدارة وال الحرب. وذكرت كتب أخرى بدور العرب قبل الإسلام وكياناتهم السياسية وحضارتهم مؤكدة على الأمة^(٦). فلن هذه القبائل العدنانية والقططانية - كما يقول الجاحظ - ^(٧) ما هي إلا مظهراً من مظاهر الأمة الواحدة التي تتمتع بخصائص مشتركة.

ولعل أهم نتيجة خلصنا إليها من الصراع بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الشعوبية، أن نشل محاولة الاختراق الثقافي الشعوبى يعود – إذا استثنينا غنى التراث العربي الإسلامي الراهن بالشاهد والأدلة التي تدحض دعوى الشعوبية وتزدهارها دون عناء أو محاولة ابتداع – إلى تلك النزعة المزنة والإنسانية والتوفيقية لأنصار الثقافة العربية الإسلامية. تلك النزعة التي لا تومن بالاستعلاء والاستلاب الثقافي بل بالتفاعل والتبادل والفتح والأخذ والعطاء. لقد ثمج الباحث – وهو المثقف المتزلى المتسلل بالمنطق وأساليب الجدل اليونانية في دحض تقولات الشعوبية وأثبت في مجموع كتبه ورسائله مدى ثراء موارد التراث العربي الإسلامي وذيفن وبطان محاولة التشكيك فيه وعدم جدواي الموقف الساخر من القيم والمثل العربية أو دور العرب في التاريخ، وفضح مدى تعصب الشعوبيين وضيق أنفهم. وكمل ابن قتيبة جهود الباحث فزود مثقفي عصره بمقتضيات مما يحتاجون إليه من العلوم والمعارف الإنسانية متبوعاً الطريقة التوفيقية الواسعة الأفق فادخل في مخاراته التاريخية والأدبية بعض مظاهر التراث الأعمجمي وأدبائهم ومثلهم المقبولة، ويصدق هذا القول على ما كتبه الجهمياني والتوكيدي والشعاعي، بل أن الغزالى نفسه صفت في كتابه (نصبحة الملوك) العديد من القصص السياسية ذات المغزى الأخلاقى والفائدة الإدارية.^(٨)

إن النزعة الإنسانية المفتوحة التي تدعى إلى التفاعل الحضاري تمثل كذلك في دعوة ابن قتيبة إلى الامتناع بين العرب والعلم. فقد اتبع ابن قتيبة عدة أساليب لدعوة الأشراف الفرس للاختلاط وتباهم من الأفكار الشعوبية ومحاولات حصر الحركة بفئة الرعاع، ومنها إشارته إلى أصول أشراف الفرس النبيلة وأنسابهم الرفيعة التي لا تقل عن أنساب العرب، ومنها اعتراض ابن قتيبة بحق الفرس بالفخر بذلك، آلا ساسان ونظمهم وسياساتهم. وأكثر من ذلك فإن ابن قتيبة يعطي ملوك الأعاجم ثواباً من مثواه من شخصيته ومكانته في المجتمع الإسلامي الجديد ويدعوهم أن يسيروا على نهجه فيحظوا بالاحترام والتقدير والمتزلة. فابن قتيبة فارسي الأصل ولكنه لا يشارك الشعوبين موقفهم العدائى المتعصب فيقول: «ولا يعنني نسي من العجم أن أدفعها عما تدعى لها جهلتها وأني أعتها عما تقدم إليها سفلتها...»^(٩)

ثم أن الطبيعة العربية التي قومها الإسلام كانت مجبوة على العشرة والاختلاط. فالعرب في الأقاليم المفتوحة بدأوا بالاختلاط بالسكان المحليين على مرور الزمن وتقادم العهد بالاستقرار فتزوجوا منهم وأخذوا بعض عاداتهم ومثلهم وتلقبوا بالقباهم نسبة إلى القرى والمدن والأقاليم الأعمجمية. ونشير عرضاً إلى أن هذه الألقاب التي تبنوها العرب المسلمون أدت إلى خطأ تاريخية. فقد عدا بعض المؤرخين كل من حل لقباً أعمجياً غير عربي، وجرّ هذا الخطأ مثلاً إلى اعتبار الدعوة العباسية دعوة فارسية على سبيل المثال وإلى

اعتبار غالبية علماء الملة الإسلامية في القرون الأولى من العجم استناداً إلى كتابهم^(١٠) - ولكن الأهم من ذلك كله أن الشعوبية فقدت فاعليتها أمام مرحلة إنسانية التزعة العربية - الإسلامية وبصورة تدريجية بدأ الشعوبيون يعتزون بفشلهم في هذا الصراع. يقول جب^(١١): «غمَرَ الجاحظ بما كتبه من سعة أفق وقوفة عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتاب (الشعوبين) من سقط المتع في الأدب.. وعلم الجليل الجديد كيف يوسعون أففهم ويجرّبون الموضوعات.. وكان أدبه موسيّع إقبال شديد من الجمهور ومن المشاعرين للشعوبية أنفسهم. وصمد الشعوبيون عقداً أو عقدين ولكنهم اضطروا في النهاية إلى الاعتراف بأن العلوم العربية الإنسانية قد انتصرت».

ويعد لا يصلح هذا العرض الذي قدمته حول منهج المفكرين والمؤرخين المسلمين الروّاد في الرد على الاختراق الشعوبوي مشروعًا للنقاش يساعد على إثارة معالم الطريق أمام المؤرخ العربي المعاصر ليلعب دوره في المجتمع. إن مفكرينا ومؤرخينا الروّاد تبنوا نظرية موضوعية إنسانية آمنت بالحوار والتداول الحضاري وأعترفت بمساهمات الشعوب الإسلامية وغيرها في صنع الحضارة العربية الإسلامية فدحرت الفكر العنصري المعادي الذي حاول بث التفرقة والشكك في المجتمع الواحد.

أما المجمة الاستشرافية على التاريخ والتراجم العربي الإسلامي والتي تمثلها فئة من المستشرقين لا كلهم وذلك لوجود نخبة من المستشرقين المصنفين والذين كان همهم البحث عن الحقيقة بقدر جهدهم واجتهادهم وإمكاناتهم في الفترة التي عاشوا فيها. أقول إن المجمة الاستشرافية كان هدفها طمس معالم الشخصية العربية الإسلامية من خلال تمزيق الإنسان العربي المسلم من القدرة على الإبداع والابتكار، والدس في أحداث التاريخ العربي الإسلامي متسللة بشتى الوسائل العرقية والدينية واللغوية وغيرها. وغاية أمرهم في كل ما ذهبوا إليه - أي هذه الفئة من المستشرقين - البرهان على أن حكم العرب وسيادتهم لم يكن إلا خطأً عابراً في مجرى التاريخ وحركته وأنهم لم يقدموا للحضارة الإنسانية من الإنجازات شيئاً يذكر.

إن هذه الفئة من المستشرقين يمثلون - دون شك - تيارات ومفاهيم سادت المجتمع الأوروبي وأثرت عن قصد أو دون قصد على كتاباتهم ومفاهيمهم عن العرب والإسلام وأوقعتهم في خطأ منهجهة وتاريخية، فالمستوى الحضاري الذي اعتمدت عليه أوروبا الغربية ابتداءً من عصر النهضة والذي امتاز بتفوقه المادي والحضاري أوجد عقدة الاستعلاء لدى بعض مفكري أوروبا ومنهم بعض المستشرقين الذين تناسوا المستوى الحضاري الواطئ

الذى كانت عليه مجتمعاتهم في العصور الوسطى بل أنهم لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات كانت أرقى منهم مادياً وروحياً. يقول المستشرق الروسي بارتولد معرقاً: إن الأسس المتبعة في طرق البحث التاريخية تهدى صعوبة في إزالة المفرقة التي تنتسب أوروبا في كل الصور تحمل الأهمية العالمية سياسياً وحضارياً كالمى تنتسب بها الآن.⁽¹¹⁾

لقد كانت النتيجة يقدر تعلق الأمور بمصرة الاستشراق ظهور فئة من المستشرقين تحمل نكرأ لا يؤمن إلا بالقهر أو السيادة والتميز العرقي والميئنة الثقافية دون الاعتراف بالتبادل الفكري أو الأخذ والعطاء بين الحضارات المتعددة، وقد بدا ذلك واضحاً في تفاصيرهم للتاريخ والحضارة العربية الإسلامية. وهكذا لهذا الإسلام، في نظر هذه الفتنة، دين العرب الساميين الذين أجبروا الشعوب الآرية والبربرية وغيرها على قبوله بالقوة، ولكنَّ هذه الشعوب الأعمجية ما لبثت أن عبرت عن رفضها للإسلام السامي بحملة حركات دينية سياسية أو مذاهب فكرية تبطئ دياناتها القديمة وتحاول إثبات وجودها وهوبيتها وإلاحة السيادة العربية والإسلام عنها. وقد وقع الشيء نفسه حين حاول المستشرقون الماركسيون أن يطبقوا فلسفتهم على التاريخ الإسلامي. فصار الإسلام ثورة المخربين ضد الأستقراطية وصارت الحركات المناهضة لحركات ثورية تقدمية ضد التسلط العربي.⁽¹²⁾ وكانت حصيلة التاريخ الإسلامي من هذه الفلسفة المادية:

مجموعة من الأحكام المسقبة الجامدة تطبق في قسرية باللغة... وقراءة تعتمد الانتخاب المقصود المنصوص، أو تحويلها معانٍ لا تحتملها أو التشكيك في صحة ما صبح منها، أو الاتكاء على الضعيف الساقط والشاذ من الأخبار مما يحيي الروح العلمية والنزاهة (الموضوعية والحياد الفكري).⁽¹³⁾

ويجب ألا ننسى - ولنن تتكلم عن هذه الفتنة من المستشرقين - العامل التاريخي بكل تراكماته الثقافية التحيزية ضد التاريخ العربي الإسلامي والمحفوظة في الإرث الأوروبي عبر العصور. فالمستشرق ابن بيته ولابد له أن يتآثر بكل ما كتب في أوروبا عن الإسلام والمسلمين وفي هذا الشأن يعترف أحد المستشرقين المعاصرين قائلاً:

ولا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين ومستترة في الغالب وراء الموارش المرصوصة بالأمهات العلمية.⁽¹⁴⁾

إن هذه الحقيقة هي التي تفسر هفوات بعض المستشرقين الذين عرفوا بالموضوعية والتجدد. ذلك أن المستشرق ويسرب من ثقافته وبيته المشبعة بروح العداء للإسلام، لابد أن يشنط شعورياً أو لا شعورياً في بعض أحكامه، فيجترب بعض مظاهر الصورة المشوهة للإسلام

من تراث الأوروبي المترافق عبر القرون. ولا نزيد هنا أن تدخل في تفاصيل أو نقدم أمثلة إلا أننا نقول بأن الموقف التسفيي المتهازم وصل حداً يدعو دور النشر الأوروبي في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين بأن توافق إلى نشر كتب هزيلة^(١٦) عن تاريخ الإسلام أمثال الكتاب الموسوم *Hagarism* والكتاب المعنون *Quranic Studies* وغيرها كثير تلك الكتب التي رد عليها وفتنه المستشرقون المنصفون قبل غيرهم^(١٧). وتلك ظاهرة صحية في الاستشراق، فالمستشرقون مختلفون في تفسيرهم للظاهرة التاريخية الواحدة، وتشريع الروح النقدية بينهم فيرد بعضهم على البعض الآخر، وفي خضم هذه المشادة تكشف الحقيقة التاريخية. ويأتي دور المؤرخ العربي في الرد على هذه الفتنة من المستشرقين رداً علمياً موضوعياً خالياً من التشنج ضرورياً خلال هذه الفترة. صحيح أن العمل التاريخي الجاد في المجتمع العربي بمحاجة إلى البناء (المؤلفين) أكثر من النقاد، ولكن العملية النقدية مطلوبة وجديرة بالمارسة لأهميتها في إيضاح الحقائق أمام الطالب الجامعي والمثقف غير المختص. إن ما كتبه المؤرخون والمفكرون العرب عن هذه الفتنة من المستشرقين لم يكن - كما يرى البعض - حواراً بيزنطياً لا يسمون ولا يُغفّل من جوع، ولم يكن وجهة سلبية سادتها روح الانفعال وطابع التأثر، بل على العكس كانت جزءاً من الإنجاز البنائي التاريخي للمؤرخ العربي وعليه تقع مسؤولية الاستمرار على هذا النهج حتى حين، شرط ألا تؤثر على عملية التأليف لأنها ربما تكون أكثر جدواً في تقديم الفئات الموضوعية ودحض التزوير. وقد ظهر بالفعل وخاصة في رحاب الجامعة ومنذ منتصف القرن العشرين مؤرخون بارزون وكانت نتاجاتهم ولا تزال موضع تقدير واعتراف وهي لا تقل في حقل اختصاصها الدقيق عن أفضل ما كتب حتى الآن بدليل اعتماد الباحثين الأجانب عليها.^(١٨)

وتبقى العملية النقدية لكتابات هذه الفتنة من المستشرقين مهمة وضرورية ومسؤولية وهي لم تقتصر على مؤرخين ومفكرين عرب و المسلمين من كتبوا قبل إدوارد سعيد وبعده^(١٩) بل تم انتشارها إلى مؤرخين وكتاب أجانب^(٢٠) استطاعوا أن يبيّنوا بأن الاستشراق - من نظر هذه الفتنة من المستشرقين - رمز للهيمنة والتسلط السياسي والحضاري الأوروبي خاصة وأنه ترعرع وتطور أثناء فترة الضعف السياسي والحضاري للشرق. وفي هذا المعنى يقول هشام جعيط:^(٢١)

إن الاستشراق وأفكاره مستمدّة من ضعفنا وجود الاستشراق نفسه مشروط بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته. فالاستشراق في حد ذاته كان دليلاً وصامة فكرية.

ومن هنا فإن ظهور الردود النقدية العربية العلمية على تفسيرات بعض المستشرقين، أثارت وتثير ضجة علمية وإعلامية سببها أن هذه الردود تمثل مبادرات جدية وموضوعية عربية

تتصدى لمؤسسات الغرب الفكرية التي ادعت لنفسها مهمة احتكار تفسير وتصحیح التاريخ العربي الإسلامي بل وصايتها عليه. لقد شعر مؤرخو الغرب وكتابه بالقلق وياته بذمamt البحوث والردود النقدية بادرة مهمة لمورخني ومؤلفي الشرق العربي في معاملة الأخذ بزمام مصائرهم وإعادة النظر فيما كتب عن تاريخهم. إن هذه الفتنة من المستشرقين لا تعرف غير الوصاية الفكرية ومحاول تأصيل نزعة عاكبة الغرب في الفكر التاريخي العربي الإسلامي. وقد أدرك أحد المستشرقين المعاصرین هذه التزعة واعترف بها بصراحة تستحق التقدير حين قال:

إن ما تعودنا عليه في الغرب هو أن يزداد تمسكنا ببنائنا الغربية كلما ازداد اتجاه الشرقيين إلينا. وذلك يجعل أنفسنا مثالاً للفضيلة والتقدم الحضاري فإذا تشبّه الشرقيون بنا بذلك جيد والعكس يُعدّ عندنا شرّاً. فالتقدم هو في عاداتنا والتقهقر والسقوط هو في عدم التشبّه بنا.^(٢٢)

وبكلمة مختصرة فإنّ هذا يعني أن المؤرخ العربي إذا كان له أن يتحمل مسؤوليته تجاه مجتمعه، فعليه أن يشارك في العنبالية النقدية للرد على المشككين وفي عملية التأليف (البناء) التاريخي الأصيل وبهذا يفرض تقديره على الآجانب قبل العرب.

وأخيراً وليس آخرًا ومع بدايات العصر الحديث يأتي الفوز الثقافي الأوروبي في صورة الهمينة والاستلاب الذي هدّ إلى خو الشخصية العربية الإسلامية وربطها بتوجهات الثقافة الغربية المعاصرة.

ولابد لنا أن نشير بدءاً إلى أن الثقافة العربية الإسلامية سواء كان في ردها على التحدّي أو الاختراق الثقافي الشعوري – الذي أشرنا إليه من قبل – أو في علاقاتها مع التراث الأجنبي في عصر ازدهارها الحضاري كانت ثقافة توفيقية تومن بالتواصل والأخذ والعطاء، ولذلك تقلّبت عناصر من تراث العرب قبل الإسلام ومن تراث الحضارات اليونانية والفارسية والهندية وغيرها عبر ما يسمى بالاستمداد الثقافي. إن هذا التفتح على التراث الأجنبي كان قائمًا على الاعتزاف المتبدّل من خلال نزعة إنسانية مرنة اتصفّ بها الثقافة العربية الإسلامية وفي هذا المعنى يقول ابن رشد:

ثم نظر في الذي قالوه (منظرو علوم الأولين) وأثبتوه. فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكّرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحدّرنا منه وعدّرناهم.^(٢٣)

ويقول الكثدي معتبراً عن النزعة نفسها:

ومن أوجب الحق إلا ندّم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار المزيلة فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجديّة. وينبغي لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، إن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبaitة لنا. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق.^(٢٤)

أما موقف الثقافة الأوروبية الغربية اليوم، فهو على العكس تماماً لأنه موقف لا يؤمن بالتوالد والتفاعل. بل بالتصادم والتضاد وكان هذا الموقف ولا يزال يهدف إلى خلق صورة مشوهة عن الإسلام والعرب والتاكيد أن الإسلام يشكل خطراً بالغاً على أوروبا وال المسيحية. وقد ظهرت كتب وبحوث عديدة تؤكد على التناقض بين الثقافتين الإسلامية والأوروبية سواء في عناوينها المثيرة أو في محتواها^(٢٥). وقد وصف هذه الصورة المخيفة والمعادية للإسلام عدد من المؤرخين الأوروبيين أنفسهم أمثال دانيال نورمان وستورن وفروث غروينتاوم وديفيد إجناطيوس. إن هذا الغزو الثقافي يبدو واضحاً في قول روبرت برونيفك^(٢٦):

إن خروج أطراف الأمة العربية الإسلامية وانقطاعها عن الثقافة العربية والتروح الإسلامية حين تهضم التراث الغربي في عملية لا مفر منها. وحتى إن بقيت هذه الأطراف في الظاهر مؤمنة نظرياً بالعقيدة الإسلامية فهي في واقعها غدت خاضعة لتقاليد الثقافة الغربية ومثلها.

لقد اقترب الشرق في الفكر الأوروبي بمفهوم الخطير الإسلامي الداهم وهذا يفسر شراسة الغزو الثقافي الأوروبي الذي اعتاد بعض الباحثين على تسميته بـ(صدمة أوروبا)^(٢٧). فقد نصب الأوروبي الغربي نفسه مسؤولاً عن تثقيف وفهم الشرقيين ودراسة عاداتهم وتقاليدهم وفکرهم، ثم تكون النظريات حولهم ثم صياغتهم وتوجيههم الوجهة المطلوبة وهذا هو الاختراق الثقافي بعينه.

إن هدف الغزو الثقافي الأوروبي هو التبشير بثقافة غربية عالمية من خلال علاقة غير متكافئة تنتهي إلى وضع الأقطار العربية - حالما في ذلك حال البلدان النامية - باعتبارها البلدان الأقل تطوراً في موقع (الطرف) بالقياس إلى الدول المتقدمة التي تحمل موقع (المركز) والعلاقة بينهما علاقة تبعية فالمركز يتمتع بالميزة على الأطراف. وهذه الميزة لا تقتصر على جانب واحد كالثقافي مثلاً بل تشمل جوانب عدة اقتصادية وسياسية وإدارية يقول جاك بيرك:

إن الاستعمار كان قد فرض على العالم شكلاً معيناً من المعرفة في الوقت نفسه الذي فرض فيه شكلاً معيناً من الإدارة.^(٢٨)

ويؤكد هربرت شيلر^(٢٩) النظرة نفسها حين يرى أن التبعية الثقافية تستهدف احتواء المجتمع في البلدان النامية من قبل النظام العالمي الجديد ويتم ذلك من خلال إجبار أو إقناع الشريحة الحاكمة أو المنتفذة في دول العالم الثالث بشكيل مؤسسات اجتماعية وثقافية تشجع أو تعمل على نشر القيم السائدة في المركز (الغرب الأوروبي)، والدعوة إلى مظاهر ونشاطات من شأنها أن تساعد عوامل التفتت والتناحر على حساب عوامل الوحدة

والتماسك. وليس هذا فحسب فالغزو الثقافي أثر و يؤثر على التوجهات الفكرية للجيل الجديد الذي أبدى ردود فعل مختلفة وأحياناً متناقضة. فقد ظهرت عند البعض ظاهرة تمحير كل ما هو وطني أو قومي، وهذه النظرة تلمسها حتى على المستوى الجامعي من ذلك نرى أن قسم الاجتماع في إحدى الجامعات العربية لم يكن إلى عهده قريب يدرس الفكر الاجتماعي لابن خلدون بينما يدرس الفكر الاجتماعي الغربي !!. وأدى الغزو الثقافي عند البعض الآخر إلى حالة من الاغتراب يجد فيها الفرد نفسه غريباً عن ذاته وبيته وقد يلتجئ ذلك بعض إلى اللاعقلانية التي تبعده عن الواقع وتقدم له البديل الخيالي الضروري للمحافظة على تقدير الذات مثل الانضمام إلى بعض الطرق الصوفية التي تومن بالخوارق وما شابهها. وقد يؤدي الغزو الثقافي بالفرد أو الجماعة إلى الانكفاء على الذات والدعوة إلى محاربة كل أشكال الثقافة الأوروبية الغربية وبهذا يتشتت الفرد بالترااث ويتمسك به من دون فرز لمكونات هذا الترااث ومن دون تفتح على مظاهر الحضارة الحديثة.^(٢٠)

إن كل هذه المواقف غير صحيحة وعلى المؤرخ في المجتمع العربي أن يكون واضحاً وصريحاً في بيان رأيه، فالدعوة إلى الوقوف بوجه الغزو الثقافي الغربي لا تعني بأي حال من الأحوال إيقاف التفاعل الثقافي والتواصل الحضاري مع الغرب لأن ذلك من شأنه أن يزيد من تخلفنا الحضاري. وهنا لا بد أن نستذكر المفكرين والمؤرخين العرب والمسلمين الذين استطاعوا وفق منهج توقيفي إنساني أن يدخلوا العديد من العناصر الثقافية الأجنبية في إطار الثقافة العربية الإسلامية. هذا مع إدراكنا أن ثفات ودواائر في الغرب تشجع على توسيع المفهوم وتعزيز التمازج بين الحضارتين الغربية والערבية الإسلامية لأن ذلك يعزز الشخصية الأوروبية يقول باري بوزان:

إن شن حرب باردة اجتماعية ضد الإسلام من شأنه أن يعزز الهوية الأوروبية من كافة مظاهرها في هذا الوقت الذي تسعى فيه أوروبا إلى الوحدة.^(٢١)

والآن... وقد تبينا أن هناك مالا يقل عن ثلاثة مظاهر رئيسية تهدد الوضع الثقافي العربي الإسلامي ومداهنه الثقافية التاريخية بالاستيلاب والاختراق. وأن أحطرها ربما يكون الغزو الثقافي المعاصر الذي يمارسه الغرب تجاه العرب وغيرهم من دول الأطارات لأنه علاقته غير متكافئة هدفها التسلط من خلال الثقة على الاقتصاد والسياسة. أمام هذه المخاطر لا بد لثقفي الأمة وعلى رأسهم مؤرخيها أن يتبروا لوضع استراتيجية ثقافية والعمل من أجلها حتى يتمتع حولها تفك الأمة جيداً. ولعل نقطة البداية تكون في تبني الأمة لنarrative لها لأنه من أعظم العوامل في نهضتها^(٢٢)، ثم أن فهم الأمة لذاتها وعجابتها المعضلات القائمة والاستعداد للمستقبل الذي تتشدّه لنفسها يعتمد على كبير على فهمها لتاريخها لهمـا صحيحاً.^(٢٣)

إن موضوع رسالة المؤرخ في المجتمع لقي اهتماماً واضحاً في العديد من الأقطار الأوروبية، مقابل الإهمال السائد عند المؤرخين والباحثين العرب لدراسة دور التاريخ في الحياة العامة في المجتمع العربي. فدور المؤرخ العربي في بناء الثقافة العربية الإسلامية ودعمها - مع وجود حالات فردية واستثنائية - لا يوصف بكلمة إيجابياً أو بالمستوى المطلوب، بل أن الاستقراء يشير إلى وجود هوة واسعة بين واقع الحال والطموحات المرجوة. فإذا ما عدنا إلى التاريخ العربي الإسلامي - على حد قول أحد المؤرخين الحدثين^(٤) - نلاحظ أن الجاحظ والغزالى وأبن رشد وأبن خلدون وغيرهم لم يكونوا غربين عن مجتمعهم في ذلك العهد، وكذا بالنسبة إلى الفلاسفة الذين ظهروا قبل الثورة الفرنسية أمثال فولتير وروسو وديدرى كانوا يعكسون أفكار شطر كبير من مجتمعهم. لقد بقى المفكر العربي مرتبطاً بهركة مجتمعه منصتاً إلى نبضات واقعه متبعاً الأحداث مهيناً للمستقبل حتى السنتين من هذا القرن العشرين حين جاءت بعد ذلك أحداث سياسية رهيبة أحدثت القطيعة بين المفكر ومجتمعه وجعلته يفر إلى نفسه وعزلته وبهاب المغامرة والمواجهة. وقد زادت هذه المتغيرات من الأعباء الحياتية والمهنية على المؤرخ سواء كان عضواً تدريسيّاً في الجامعة أو فرداً في المجتمع فانقلب كاهله، وقيدت حركته وأضعفت عطاءه وبالتالي حالت بيته وبين أداء رسالته أو دوره في توجيه ليس فقط مجموعة من الأفراد في مؤسسة تعليمية معينة توجههاً واعداً منظماً، بل توجيه جيل بكامله وتعبيته لحياة يدرك فيها واجباته فلا يتهاون منها ويعرف حقوقه فلا يتخلّى عنها ويعتزم جميعاً لظروف مجتمعهم ومشاكله بحيث يستطيعون مواجهتها بتفهم وشجاعة. خاصة وأن على المؤرخ أن يكتب في التماهين: الاتجاه العلمي التخصصي من خلال بهوئه وعاضراته في رحاب الجامعة. والاتجاه الثاني هو الثقافة التاريخية العامة الموجهة أصلًاً للثقفي الأمة عموماً، وفي كلتا الحالتين فإن عليه أن يؤكد على النظرة الشاملة ودور التاريخ في الحياة العامة والتي عن طريقها يمكن التأريخ رسالته في بناء الأمة. ومع غياب الدور الريادي الفاعل للمؤرخ العربي والإسلامي فإن الحاجة تدعونا اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى إعادة الحياة إلى هذا الدور من خلال إعادة الاهتمام بالثقافة التاريخية ودورها في حياة المجتمع العربي وذلك بإيجاد مركز تاريفي عربي يقود عملية كتابة التاريخ العربي ويشجع المؤرخين على الكتابة التاريخية المعمقة للمختصين والمبسطة لجماهير الأمة. وكذلك إعداد قاعدة من المختصين الأكفاء في التاريخ ينطلقون من فهم عربي - إسلامي شمولى توافقى إنسانى، مستقidiens من ثقاب مفكرينا الرواد الذين أشرنا إليهم فيما سبق، والذين لم يقابلوا التعصب والتزمت بهم بل بالمرونة والتفتح وال الحوار الموضوعي البناه. ولعل هذا المركز التاريفي أو غيره من المؤسسات العربية تلعب دورها في رفع القيد عن

السيولة الثقافية بين الأقطار العربية والإسلامية وذلك باقتراح مشاريع مشتركة في الكتابة التاريخية ونشر وتحقيق المخطوطات وترجمة الكتب ذات القيمة التاريخية وتبادل الأساتذة والطلبة والكتب والدوريات التاريخية وإنشاء معاهد مشتركة للبحث التاريخي وما إلى ذلك.

وأخيراً وليس آخرأ لابد من الإشارة إلى الحاجة لإشاعة الروح التقديمة بين المؤرخين العرب، وإفساح المجال لمن له القدرة على النقد الموضوعي والتحليل والتجديد والاقتراح أن يمارس دوره والابتعاد عن الفرضيات الأيديولوجية الجاهزة سواء كانت تراثية أم حديثة. ذلك لأن الاستخدام الأيديولوجي (العقائدي) أو السياسي العربي للتاريخ قد قتل الفكر التاريخي الموضوعي التقديمي وأنجع تارياً عقائياً ينتمي إلى الشمولية والنظرية الكلية. إن تحرير الثقافة - ومنها الثقافة التاريخية - من السياسة في نظر أحد المفكرين العرب المعاصرین يكون:

يرفع جميع القيود عن حرية التعبير التي بدونها لا تفكير ولا حوار ولا إبداع. إن الاستقلال الثقافي يبدأ من استقلال الفكر، وليس هناك من بديل للتفكير المستقل غير التبعية للثغر أو الجمود على التقليد.^(٢٥)

ويبقى التساؤل وارداً حول تقييم دور المؤرخ في المجتمع العربي.. دوره في وضع الاستراتيجية الثقافية وفي الدعوة إليها والتبشير بها حتى يتحقق حومها إجماع الأمة. إن المطلوب من المؤرخ معالجة أكثر جذرية لمواضيع التاريخ العربي الإسلامي وتقديم مظاهره المختلفة بتبنّي تفسير يؤكد على النظرة الكلية الشمولية وينطلق من وجهة نظر ذاتية في فهم التاريخ وتفسيره، وأن هذه النظرة في تفسير التاريخ يجب ألا تقف عند تاريخنا بل تعمدانا إلى أحداث التاريخ العالمي.

إن نجاح هذه النظرة (العربية - الإسلامية) في تفسير التاريخ يعتمد على مدى اتجاهها نحو المقولية والموضوعية بدلاً من النظرة الأحادية المسبقة ومدى دعوتها إلى المرونة والتوفيق وعماولة إيجاد الفرضيات الوسطية بدلاً من التطرف والمفہمة وعماولة القضاء على التفسير البديل... إنه موقف وسط بين التراث والحداثة.

ويعد أثني عشر الندوة أن تحقق أهدافنا وتحجز بعض ما يصبووا إليه المؤرخ العربي من تطلعات وأهداف وصولاً إلى استراتيجية ثقافية تاريخية ذات ثوابت واضحة ومعالم بارزة. وكذلك لإيصال رسالة إمام المؤرخ للخروج من المشاكل والأزمات والمعوقات التي يعاني منها سواء على المستوى العلمي أو الاجتماعي. ونرجو أن تكون أزمة طارئة لابد لها أن تنجلي...

الهوامش واللاحظات:

- (١) الجاحظ، ثلاث رسائل، ص ٤٤ - المؤلف نفسه، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون ج ٢، ص ١٩١ - ١٩٤.
- (٢) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكرة القرن العشرين، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٥، ص ١٤٥.
- (٣) مقدمة في تاريخ مصدر الإسلام، بغداد، ١٩٤٩، ص ١٧.
- (٤) جب، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت ١٩٦٤ ص ١٦.
- (٥) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق هارون، ج ٢، ص ١٩١ فما بعد.
- (٦) عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الكلية، بيروت، ١٩٦٢، ص ٢٧.
- (٧) ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص ٤٤ - ٤٥.
- (٨) فاروق عمر، الشعوبية، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٨ وص ٤١ فما بعد.
- (٩) محمد كرد علي، رسائل البلغاء، ص ٣٤٤، ٣٤٣ - ٣٧٢.
- (١٠) راجع: د. ناجي معروف، عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية، بغداد ١٩٧١، ج ١، كذلك فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، مكتبة دار الإرشاد، بيروت، ١٩٧٠.
- (١١) دراسات في حضارة الإسلام، ص ٩٤.
- (١٢) بارتولد، دراسات في تاريخ فلسطين في المصير الوسيطى، مترجم، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد، ١٩٧٣، ص ١١.
- (١٣) حول هذه المقولات راجع على سبيل المثال: عبد العزيز الدوري وأخرون، تفسير التاريخ، بغداد، بدون تاريخ. - عماد الدين خليل في التاريخ الإسلامي، الموصلى، ١٩٨٢. - فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكرة القرن العشرين، بغداد، ١٩٨٥ (الطبعة الثانية).
- (١٤) عرفان عبدالحميد، عواضرات في مناهج المستشرقين، كلية الشريعة، بغداد، ١٩٨٨ (غير منشورة).
- (١٥) برنارد لويس، العرب في التاريخ، مترجم، ص ٦٣. كذلك راجع مونكمري وات، محمد النبي ورجل الدولة، بالإنكليزية، ١٩٦١، ص ٣.
- (16) P. Crone and M. Cook, *Hagarism, the making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977. J. Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press, 1977.
- (١٧) راجع مثلاً مراجعة البروفسور سارجنت للكتابين في Journal Asiatic Society, no.1, 1978.
- (١٨) هشام جعيط، القرية المعرفية في الوطن العربي (مقابلة)، مجلة الوطن العربي العدد ٣٩٨ أيلول ١٩٨٨، ص ٦٨ - ٦٩.
- (١٩) راجع على سبيل المثال لا الحصر: مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، القاهرة، بلا تاريخ. عبد اللطيف طيباوي، نقد المستشرقين.. لندن، ١٩٧٩.

أنور عبد الله، الاستشراق في أزمة، مجلة الفكر العربي . ١٩٦٤

ادوارد سعيد، الاستشراق (مترجم)، بيروت، ١٩٨١.

قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والاقعالية، الرياض، ١٩٨٣ .

(٢٠) راجع:

N. Danial, Islam and the West, The making of an Image, Idem, The Arabs and Mediaval Europe London 1975.

R. W. Southern Western Views of Islam in the middle ages, Harvard University Press, 1962.

D. Ignatius, Islam in the West's Sights, Washington post and N.March, 1992.

(٢١) المراجع السابق.

(٢٢) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، مترجم، ص ٦٠.

(٢٣) ابن رشد، فصل المقال، دار المعارف مصر، ١٩٧٧ ص ٣١ - ٣٢ .

(٢٤) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبو ريدة ص ٦٠ . - كذلك عرفان عبدالحميد، العقبة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية، ندوة الثقافة العربية، الجامع العلمي العراقي، ١٩٩٣ (غير منشورة).

(٢٥) لاحظ مثلاً

Lewis, The Middle East Versus the West,

Frye, R., Islam and the west, Nether-land, 1957.

(26)R. Brunschvig, perspectives, p. 50 in Unity and Variety in Muslim civilization, ed. by Von Grunebaum.

(٢٧) عبدالرحمن الطuman، الاستعمار الثقافي والإنسان العربي بصفته مستهلكاً، ضمن كتاب التحديات التي تواجه الأمة، بغداد، سلسلة المكتبة الثقافية لنقابة المعلمين، ١٩٨٨ ، ص ٨٦ .

(28)J. Berques, Depossession du mode Editions du Seuil, Paris, 1964. p.56.

(٢٩) انظر عبدالرحمن الطuman، المراجع السابق، ص ٨٦ .

(٣٠) حول ردود الفعل راجع: عبدالرحمن الطuman، المراجع السابق، ص ٩١ فما بعد . - محمد عابد الجابري: الثقافة العربية ومسألة الاستقلال الثقافي، محث التي في ندوة الثقافة العربية، الجامع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٣ ، ص ٨٠ .

(31)B. Buzan, New World real politics: New patterns of Global Security in the 21 century, International Affairs vol. 67.

(٣٢) قسطنطين زريق، ثمن والتاريخ، بيروت ١٩٥٩ ص ١٧ .

(٣٣) عبدالعزيز الدوري، دراسة في التاريخ العربي، مجلة العربي، العدد ٢٤ ، الكويت، ١٩٦٠ .

(٣٤) هشام جعيمط، المراجع السابق.

(٣٥) محمد عابد الجابري، المراجع السابق ص ١٥ .

المقال الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

الوسطية في الإسلام^(*)

فَالْمَوَالَىٰ: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُثُرُوا شَهَادَةً عَلَى الْأَنَاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة/ ١٤٣ / قرآن كريم)

الإسلام دين الوسطية والاعتدال، وعلى هذا الأساس فسر بعض المفسرين الآية وجعلناكم أمة وسطاً لا يعني الموقع الجغرافي بل يعني التوسط والاعتدال وترك الغلو والتطرف من جهة والتقصير والإهمال من جهة أخرى. يقول الفخر الرازي في تفسيره: إن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولاشك أن طرف الإفراط والتفريط رديشان، والوسط في كل شيء خياره.

والواقع أن بوادر الفكر العربي الإسلامي بدأت بمحاولات اتخاذ موقف وسط ووضع القواعد التوفيقية المعتدلة المتوازنة بين الأصيل (العربي الإسلامي) والدخيل (علوم الأوائل)، ويعنى آخر بين الثقافة الإسلامية المرتبطة بالوحى والثقافة اليونانية الدخيلة المرتبطة بالنظر العقلى. وكان ذلك من خلال المعتزلة في العصر العباسي. ومن هنا جاء تفسير بعض العاذلين إلى أن قولهم (المنزلة بين المترفين) يفهم منه اتخاذهم موقفاً وسطاً إزاء المعرفة المستندة على الوحى والمعرفة التي تعتمد الاستدلال العقلي ومحاولتهم التوفيق بينهما. وهذه النزعة الوسطية الجامحة هي التي بنيها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور الذي كان قبل خلافته يرتاد حلقات القردية والمعتزلة في مساجد البصرة بالعراق. وقد دعا المنصور بعد تسلمه الخلافة بقليل الإمام مالك بن أنس الأصبحي المدنى لكتابة تشريع موحد للمجتمع الإسلامي يسير عليه القضاة والفقهاء قائلاً له: «وَاصْدِ إِلَيَّ أَوَاسِطَ الْأَمْرِ وَمَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الأَئِمَّةُ وَالصَّحَّاحَةُ لِتَحْمِلَ النَّاسُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَى عِلْمِكَ».

(*) مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية الهاشمية، ١٩٩٥.

واوضح أن الخليفة المنصور كان يهدف إلى تشرعى يستند على الوسطية والاعتدال، وهي النظرة نفسها التي أشار إليها عبدالله بن المقفع في رسالته التي وجهها إلى الخليفة المنصور، فبعد أن أكد عبدالله بن المقفع على أهمية الدين كعامل فعال في وحدة المجتمع وتواسكه، اقترح على الخليفة أن يجمع الناس على كتاب جامع وتشريع موحد يستند على الوسطية التوفيقية.

ومن هنا كانت علاقة الخلافة بالأئمة والفقهاء جيدة فكانت محترمهم وتحاول كسبهم إلى جانبها أمثال جعفر الصادق ومالك بن أنس وعمرو بن عبيد وأبي حنيفة لوقفهم الوسطي المعتدل. فالإمام جعفر الصادق واضح أصول المذهب الإمامي الائمي عشرى لم يكن متشدداً أحادي النظرة وكان مطلعاً على كل الآراء في عصره، وقد وصفه أبو حنيفة بأنه أعلم الناس لكنه (أعلمهم بخلاف الناس). وهذا آيا حنيفة نفسه يقول: (قولنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا).

وبمرور الزمن وازدهار الحياة الفكرية وتطورها بدأ التيار الرافض لخوالات التوفيق مع الثقافات الأخرى بالمحسar وغدا هاماً بينما ترسخت التيات التي قدمت صبغة توفيقية متزايدة لعمليات التناقض الفكري وخاصة تيار الأشاعرة الذي مثله أبو الحسن الأشعري (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) ومن بعده الجوهري والاسفاراني الباقلانى وغيرهم الذين لم يحروا في حل جمهور المتشقين من موقف التشدد إلى الموقف العقلاني المتسم بالوسطية والتوفيق. وفي هذا الصدد يقول الغزالى عن هذا المنهج الجامع بين الوحي والعقل:

... هيئات قد خاب على القطع والثبات وتعثر بأذىال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فالعقل مع الشرع نور على نور.

ويضع الشيخ محمد عبدe في (رسالة التوحيد) النقاط على الحروف في الإشارة إلى القيمة التاريخية للأشاعرة فيقول:

سلك أبو الحسن الأشعري مسلكاً وسطاً بين موقف السلف وموقف من خالفهم وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر، وارتبا في أمره الأولون وطعن كثير منهم في عقيدته ونصره جماعة من أكابر العلماء... فانهزم من بين أبيدي هؤلاء قوتان: قوة الواقعين عند الظواهر وقوة المغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر، ولم يبق من هؤلاء وأولئك بعد قرين إلا فئات قليلة.

المقال الرابع
بسم الله الرحمن الرحيم
معالم أدب "الاختلاف" عند المسلمين *

لابد من الإشارة بدءاً أن الاختلاف في الرأي والتفسير أمر وارد وم مشروع في آن واحد، وأن شواهد التاريخ ورواياته تثبت أنه قد وقع فعلاً بين الصحابة والتابعين ومن تبعهم من الأئمة والفقهاء والعلماء. ذلك أن الاختلاف غير الخلاف، ففي الأولى يورث العالман المختلفان الأدلة التي يستندان عليها أو يحتججان بها في الوصول إلى حكم أو رأي بأسلوب موضوعي مستقى من الأصول والمصادر فهو اختلاف أملاء الحق، أما الخلاف فهو عاولنة هدم الرأي المقابل دون الاستناد إلى دليل وبأسلوب غير منهجي ولا موضوعي أملاء الموى والعناد، وقد يتطور الخلاف إلى جدل يدافع فيه صاحبه عن رأي ولو كان باطلأً وينتهي الأمر إلى شتاق وخصوصية، وهذا غير وارد في آداب الاختلاف في الإسلام وحدار منه الرسول ﷺ والصحابة والتابعين ويشير ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث) عن عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) قوله: **الخلاف شر**:

إن المطلوب في آداب الاختلاف هو إيراد الرأي والرأي المقابل لإاتاحة المجال للومنصوٰل إلى الحل أو الحكم المناسب ومن هنا جاء قول أبو حنيفة النعمان بعد مقابلته الإمام جعفر الصادق واستفسرَه منه عن عدد من المسائل العقدية والفقهية:

أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

الاختلاف في الرأي والحكم أمر طبيعي وخاصة في مجال العلوم الإنسانية، ومهما حاول العالم أن يكون رأيه متكاملاً فهو في نظر علماء آخرين ناقص تعمّي المفهومات، ولكن مالم يعلم كلّه لا يترك كله فإن العلم بالبعض خير من الجهل بالكلّ وإذا كان رأي العالم في نتاجه يتغيّر بين عشية وضحاها فكيف بآراء الآخرين بهذا النتاج، يقول تعالى عن أحد كتبه:

وكلما أعرته (أي الكتاب) على الأيام بصري وأعدت فيه نظري تبنت مصداق ما
قرأته في بعض الكتب أن أول ما يbedo من ضعف ابن آدم أنه لا يكتب كتاباً فبيت عنه ليلة
الآخر في غداناً أن يزيد فيه أو ينقص منه، هذا في ليلة فكيف في سنين عديدة؟

* نشر هذا المقال في مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، 1999.

وفي المعنى نفسه يقول العmad الأصبغاني:

أني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن ولو زيد كذا لكان يستحسن ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جلة البشر.

إن المناظرات بين علماء المسلمين تحفل بأدب الاختلاف وهي منتشرة في كتب الطبقات والتراجم والتاريخ، ولكن هذا الاختلاف في الرأي خلال القرون الإسلامية الأولى لم يخرج أحدهم عن أدبه وحدوده واحترامه لنقرينه والأخذ بما يراه مناسباً عنده، ذلك لأن الاختلاف كان مبعثه تعرى الحقيقة وهو الذي أفرز التراث الفضخم الذي نسميه أدب الاختلاف^٣ ولنا أن نسترشد بذلك النماذج لتكون معايير في معالجة القضايا الخلافية.

لقد كانت القرون الإسلامية الأولى عصر الإزدهار الفكري والمذهني والفكري، فمع ذلك فليس في روایاتنا التاريخية المتقدمة ما يشير إلى الخلاف والصراع بين أئمة هذه المذاهب وفقهاهـا، ولم يتبنـى الخلفاء العباسيون الأوائل الذين عاصروا فترة النضوج المذهني والفكري مذهبـاً رسمـياً بعينـه أو آنـهم أجبراـ الناس على قبول آراء مذهبـ ما، وكان تعـين القضاـة في الأمصار والأقالـيم لا يـتوقف على مذهبـهم، وكانت الناس تـسلم وتـقبل أحـكام القضاـة على أي مذهبـ فـقهـي كانواـ، ويـحكمـ القضاـة أحيـاناً كثـيراً بـخلاف مذهبـهم الفـقهـي عـند الحاجـة دون حرجـ أو تـرددـ، فلاـ حـجرـ على رـأـيـ لهـ في النـصـ مستـنـدـ بل اـنـتـاجـ على المـذاـهـبـ وـفـقـهـهـاـ من أـجـلـ تـسـيـرـ أـمـورـ النـاسـ وـتـسـهـيلـ قـضـاءـ حاجـاتـهـمـ وـمـعـاملـاتـهـمـ الـمـتـنـوـعةـ وـالـمـتـنـاـمـيـةـ، وـقـدـ اختـلـفـ الأـكـمـةـ وـالـفـقـهـاءـ فيـ العـدـيدـ مـنـ الـأـمـورـ الـاجـهـادـيـةـ وـكـانـ اختـلـافـهـمـ بـهـدـفـ تـعـرـىـ الحـقـ وـالـرـغـبةـ فيـ إـصـابـةـ قـصـدـ الشـارـعـ فيـ الـأـحـكـامـ، وـمـهـماـ اـخـتـلـفـواـ فـإـنـ تـعـرـيـاتـهـمـ تـعدـ صـحـيـحةـ مـاـدـمـتـ تـسـتـنـدـ عـلـىـ الـأـصـولـ وـلـمـ تـنـجـمـ عـنـ هـوـيـ أوـ رـغـبـةـ فـيـ الشـقـاقـ، وـتـشـيرـ أـكـثـرـ مـنـ روـاـيـةـ تـارـيـخـيةـ إـلـىـ عـلـاقـاتـ الـخـلـيقـةـ أـنـيـ جـعـفـ الرـوـدـيـ مـعـ الـإـمـامـ جـعـفـ الصـادـقـ أـمـامـ الـمـذـهـبـ الـجـعـفـيـ الـإـمـامـيـ وـأـنـ الـمـنـصـورـ هوـ الـذـيـ لـقـبـهـ الـصـادـقـ وـحـزـنـ عـلـيـهـ حـزـنـاًـ بـالـغـاـ

حينـ وـصـلـهـ بـنـاـ وـفـاتـهـ وـأـمـتدـحـ كـثـيرـاًـ فـيـ رـسـالـةـ الـمـبـادـلـةـ مـعـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ الـحـضـرـ (الـنـفـسـ الـرـكـيـةـ)، وـعـلـاقـةـ الـمـنـصـورـ الـوـدـيـةـ مـعـ الـإـمـامـ الصـادـقـ لـاـ توـازـيـهاـ إـلـاـ عـلـاقـاتـ الـخـلـيقـةـ نـفـسـهـ مـعـ عـمـرـوـ بـنـ عـبـدـ شـيـخـ الـمـعـزـلـةـ حـيثـ كـانـ الـمـنـصـورـ يـمـضـرـ حلـقاتـهـ فـيـ مـسـجـدـ الـبـصـرـ قـبـلـ الـخـلـافـةـ وـدـعـاءـ أـكـثـرـ مـنـ مـرـةـ لـتـولـيـ منـاصـبـ قـضـائـيـةـ وـإـدـارـيـةـ دونـ جـدـوىـ.ـ أـمـاـ ثـالـثـ الـأـئـمـةـ الـمـشـهـورـينـ الـذـيـ كـانـ الـمـنـصـورـ يـمـلـهـ وـيـوـرقـهـ فـهـوـ إـمـامـ الـمـذـهـبـ الـمـالـكـيـ مـالـكـ بـنـ أـنـسـ زـعـيمـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ الـمـوـرـةـ.ـ وـكـانـ الـمـنـصـورـ يـأـمـلـ مـاـلـكـ بـنـ أـنـسـ زـعـيمـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـنـاسـ كـافـةـ.

وينقل عن أبي حنيفة النعمان بن ثابت أمام مدرسة الرأي العراقي أنه كان يقضى في مسائل عدلة على مذهب الإمام جعفر الصادق دون أن يخالف مذهبه، وكان قاضي المدينة المثورة في عهد المأمون العباسي من مدرسة أهل الرأي رغم أن أهل الحجاز يتبعون مذهب أهل الحديث، ووافق الإمام أحمد بن حنبل الخليفة المأمور العباسي حين استشاره في تعيين يحيى بن أكثم على القضاء مع أن هذا الأخير كان معروفاً بمذهب العتلي.

وتضمن كتب الرجال والطبقات الإمام جابر بن زيد الأزدي في طبقة كبار المحدثين الثقة مع كونه رأس الإياصية في البصرة وعمان وكانت علاقاته جيدة مع طبقته من الفقهاء والعلماء والمحدثين ولم يكن فقهه وعلمه موضع شك أو تساؤل.

أما واصل بن عطاء الغزال أحد روّوس معتزلة البصرة فإن علاقته الودية مع قرينه محمد بن الحنفية العلوي ومع تلميذه زيد بن علي الحسبيي أمام الزيدية تذكرها العديد من مصادرنا التاريخية وكتب الطبقات كذلك. فالعلماء رغم اختلافهم في الرأي لم ينحرجو عن آداب الاختلاف، ويوضح موقفهم في قول أحد هم:

هذا الذي نحن فيه رأي لا نخبر أحداً عليه ولا نقول يجب على أحد قوله بكرامة
 فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به.

وفي رسالة كتبها الليث بن سعد فقيه مصر وعالماً في عصر العباسين الأوائل إلى الإمام مالك بن أنس في الحجاز يقول فيها:

.. وأنا أحب توفيق الله إياك وطول بقائك لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة وما
أخاف من الضيعة إذا ذهب مثلك....

وكان أبو حنيفة يقول عن مالك بن أنس: ما رأيت أسرع منه بمحواب صادق.. وفي المقابل يقول الثاني عن الأول: إنه لفقيره.. والمعروف في تلك الفترة أن الفقيه هو العالم المجتهد وهو الوحيد بين العلماء الذي يؤهل لمنصب القضاء.

ومن الأقوال المعروفة عن الإمام الشافعي: الناس في الفقه عباد على أبي حنيفة.

وبعد... هذه نماذج من آداب الاختلاف بين السلف في القرون الإسلامية الأولى، وقد بدأت هذه النماذج تقل في العصور العباسية الأخيرة بعد منتصف القرن الرابع المجري/العاشر الميلادي فتساعدًا لشيع التقليد وتوقف الإتجاه الذي رافقه الخلاف يمعنى قスク بالرأي وتعصّب لوجهة النظر. وفي كتابه (إحياء علوم الدين) أوضح الغزالى (ت. القرن السادس المجري) الوضع الذي حلّ بالأمة في تلك الحقبة بسبب الخلاف بين الفقهاء

الذي حول الفقه من وسيلة لضبط حياة الناس بضوابط الشرع إلى مادة لا علاقة لها بقضاياهم بل وسيلة لتبرير الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي المتردي، إلا من عصم ريك من الفقهاء والعلماء الذين لا تخلو منهم الأمة الإسلامية حتى في أوقات محنتها، يقول الغزالى: أعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولوها الخلفاء الراشدون المهديون وكانتوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء في أحکامه فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة... فلما أقضت الخلافة من بعدهم (أي الخلفاء) إلى قوم تولوها بغیر استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء... وكان قد يقع من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين وكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطرر الخلفاء إلى الإلتحاق في طلبهم لتولية القضاء والحكومات، فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاية عليهم.. فasher أبوا لطلب العلم توصلًا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاية.. وعرضوا أنفسهم على الولاية وتعرفا إليهم وطلبو الولاءات منهم... فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين وبعد أن كانوا أعزء بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم إلا من وفقه الله تعالى في مصر من علماء دين الله....

والخلاصة: أن تلك العلاقة الودية بين الصحابة والتابعين وتابعهم من الأئمة والفقهاء والعلماء وما رافقها من مواقف أطلق عليها تراثياً آداب الاختلاف ساعدت على بلوغ منهاج إسلامي متسم بالوسطي غایته الوصول إلى فقه يقصد أو واسط الأمور وما اجتمع عليه كبار الأئمة والفقهاء... ورغم المعوقات التي ظهرت بعد القرن الرابع المجري فقد استمر مجموعة من العلماء يعبرون عن ذلك المنهج الوسطي المتسامح وفق مفاهيم إسلامية جامدة ويصارعون التيارات المارقة داعين إلى الوسطية والاعتدال في الرأي والخطاب وال موقف.

المقال الخامس

أخلاقيات

"السلم وال الحرب" في الإسلام^(*)

مقدمة

رغم التشويه الذي لحق بصورة الإسلام في الغرب، فإن نظرية متأتية إلى استنتاجات بعض المؤرخين المختصين تدل على تقديرهم لمبادئ الحرب التي سار عليها المسلمون في حروبهم في العصر الوسيط. يقول غوستاف لوبيون في (حضارة العرب) لم يشهد التاريخ فاتحين أرحم ولا أعدل من العرب ويشيد برنارد لويس في (العرب في التاريخ) بحسن معاملة العرب للسكان المحليين أثناء فتح الأندلس، وكذلك يفعل بيتراند سبورل في (التاريخ الإسلامي) حين يتكلّم عن الفتوحات العربية الإسلامية لمدن بلاد ما وراء النهر (تركمان). وبعد أن يقارن المؤرخ ليديل هارت في كتابه (لماذا لا نتعلم من التاريخ) بين صلاح الدين الأيوبي ونابليون بونابرت يصل إلى استنتاج معهم هو أن من أهم منجزات العرب المسلمين في مجال الحرب هو إرساء الحرب على أسس أخلاقية، ثم يستطرد قائلاً وهو يدرك مدى المفاسدة التي لحقت بال المسلمين في أوروبا أن هذا هو ما يجب أن نعرف به.

لقد أدرك هؤلاء المؤرخين من خلال دراسة كتب التاريخ والتراجم العسكري والإسلامي أن السلم في الإسلام هو القاعدة وأن الحرب حالة استثنائية لا بد أن يسبقهَا الإنذار والإقناع من خلال الدعوة:

(ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وبجادلهم بما هي أحسن)، وفي حديث للرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه: (إني أمرت بالغفور فلا تقاتلوا القوم). وحينما شرع الجماد (القتال) في الإسلام كان رداً على الظلم وحماية للدعوة وتاميناً للدفاع عن دار الإسلام: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدر)، فإذا ما نشبَّت الحرب فإن على المسلمين أن يعنحوا للسلم إذا مال الطرف الآخر إلى السلم: (إن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله...).

ويعنى آخر لم تكن الحرب غاية بعد ذاتها بل حالة يضطرون إليها بعد استنفاذ الوسائل الأخرى في الدعوة:

(*) نشر هذا المقال في مجلة الزهراء، المرجع نفسه.

(كتب عليكم القتال وهو كُرْه لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن ثبّعوا شيئاً وهو شر لكم).

(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) و (قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحبّ المعتدين).

ويكفي أن نشير إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حقّ أهدافه في معظم غزواته وسراباه دون إراقة دماء، ومثل الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عمرو بن معد كرب الزبيدي قالاً أخبرني عن الحرب؟

قال: نُورَةُ الْمَدَاقِ إِذَا قَاتَلَ عَلَى سَاقٍ، مِنْ صَبَرَ فِيهَا عَرْفٌ، وَمِنْ ضَعْفٍ تَلَفَّ وَهَذَا يُوضَعُ مُدَى إِدْرَاكِ الْعَرَبِ الْمُسْلِمِينَ لِأَهْوَالِ الْحَرْبِ وَمَا تَسْبِيهِ مِنْ دَمَارٍ لَا تَزُولُ آثَارُهُ بِوقْفِ الْقَتْالِ.

ال المسلمين وآداب الحرب:

في التراث العسكري الإسلامي العديد من الكتب التي وضعتها المسلمون في آداب الحرب وبمبادئها والأثار المرتبطة عليها، وما لا شك فيه أن هذه الآداب والمبادئ تستند على القرآن والسنة النبوية، وقد وثق علماء الأمة هذه المبادئ في مصنفاتهم بحيث غدت مراجع يرجع إليها في الأمور المتعلقة بسياسة الحرب والسلم، فمن جملة مصادرنا على سبيل المثال لا الحصر:

آداب الجهاد لعبدالملك بن المبارك الشامي بالولاء المروزي (ت ١٨١هـ).

آداب المروء وصورة العسكر لعبدالجبار بن عدي (القرن الثاني الهجري أيضاً) كتبه للخليفة العباسي المنصور.

آداب المروء وفتح المخصوص والمداين للمؤلف المجهول (ذكره ابن النديم في فهرسته).

آداب المجاهد لابن الحاج محمد بن العبدري الفاسي (ت ٧٣٧هـ) ضمن كتابه المدخل.

والواقع أن العديد من كتب الفقه والعقيدة تخصص باباً في آداب الجهاد، وليس ذلك يستغرب خاصة إذا علمتنا أن الجهاد يمكن أن يكون في حالات معينة (فرض عين) أي واجباً على كل فرد قادر وهو ما نطلق عليه اليوم اسم (النفير العام).

إن هذه الكتب تحتوي على مبادئ يفترض في المقاتل أن يراعيها مستندة على وصايا الرسول ﷺ والخلفاء من بعده وكذلك القادة الميدانيين وعلى أمثلة عملية ونماذج تطبيقية لما

حدث في حروب صدر الإسلام، وهي في جملها تحض على الامتناع عن سوء معاملة الأسرى أو السكان المدنيين غير المشاركين في القتال وتنبع التمثيل أو المدح والتغريب للأملاك العينية.

إن وصايا الحرب وكذلك المؤثرات الأدبية الإسلامية المحفوظة في كتب التاريخ والتراث العربي – الإسلامي والتي تعبّر عن خلاصة تجربة المسلمين، تصنف في الأعم الأغلب بنزعه خير إنسانية تعكس نظرية المسلمين ومدى انسجامها مع ما يدعو إليه القانون الدولي في عصرنا الحاضر، وما يوثر عن الرسول ﷺ قوله: (لا تذبوا عباد الله بعذاب الله).

ومن وصاياه ﷺ في الحرب:

أغزوا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، أخزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا ولبيداً... وستجدون رجالاً في الصوامع معتزلين للناس فلا تعرضوا لهم ولا تقتلن امرأة ولا صغيراً ولا كبيراً فانياً، ولا تحرقن خلأ ولا تعلقن شجراً ولا تهدمن بيتاً.

وتأتي رسالة الخليفة عمر بن الخطاب (رض) إلى سعد بن أبي وقاص لتأكيد المعنى نفسه حيث يقول:

ونوح مناطهم (أي معسكرات المقاتلين المسلمين) عن قرى أهل الصلح، فلا يدخلها من أصحابك إلا من تثق به وبدينه، ولا يرزا أحداً من أهلها شيئاً، فإن لهم حرمة وذمة... ولا تعاجلهم الناجزة مالم يستكرهك قتال.

ولا تختلف وصية الخليفة علي بن أبي طالب (رض) مبادئ الحرب في الإسلام التي أقر قواعدها القرآن وسنة الرسول ﷺ حيث يقول بلجنة:

لا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معوراً ولا تمهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذى. ويظهر من التراث العربي الإسلامي أن المسلمين كانوا سباقين في الدعوة إلى العفو وتأمين السكان المحليين على أنفسهم وأموالهم كما لم يكن من أخلاقهم الانتقام والغدر، فهذا حبيب بن مسلمة الفهري وهو يدخل مدينة دببل يعلن لأهلها قائلاً:

إني أمنكم على أنفسكم وأموالكم وكتنائكم وبيعكم وسور مدبتكم، وتحفل المؤثرات العربية بأنكار تؤدي المعنى نفسه وتعكس تقارب الأمة في هذا الشأن، فمن هذه المؤثرات:

إذا دان العدو وجب الأمان
الصفح من ذي قدرة أصلح
لا عندر في غدر

أما بالنسبة إلى معاملة الأسرى فقد حثت مبادئ الحرب في الإسلام على احترام العهد وعدم الغدر ومنع قتل العدو الأسير أو تعذيبه أو الغدر به، بل تؤكد على حمايته وتوفير أسباب الراحة والعلاج له خلف خطوط القتال. ومن المؤثرات في هذا الباب والتي تتفق مع اتفاقية جنيف الثالثة ١٩٤٩ الخاصة بأسرى الحرب:

من يكن له كرم تكرم بساحتته الأسرى

عالج عدوك كما تعالج صديقك

أغث من استغاث بك

وعلى مسرح التاريخ فإن الصراع العسكري بين الدولة العباسية والإمبراطورية البيزنطية والذي دام عددة قرون بين مد وجزر قد شهد فترات سلم تبودل فيها الأسرى: ففي العام ١٨٩ هـ / ٨٠٥ م جرى تبادل حوالي ٣٧٠٠ أسير من المسلمين بما يقابلهم من البيزنطيين.

وفي العام ١٩٢ هـ / ٨٠٨ م تبودل حوالي ٢٥٠٠ أسير مسلم.

وفي العام ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م تبودل حوالي ٤٠٠٠ أسير كان معهم حوالي ٥٠٠ من أهل الذمة.

وفي العام ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م جرى تبادل ٢٢٠٠ أسير كان معهم أكثر من ١٠٠ من أهل الذمة الذين جرت مبادلتهم أيضاً... وهكذا. وكانت تضم عمليات تبادل الأسرى نسبة من النساء والصبيان كذلك، وهذا يدل على أن عمليات إطلاق سراح الأسرى كانت منتظمة ودورية تحدث بين حين وأخر، وأن معاملتهم كانت تختلف من فترة إلى أخرى ولكنها كانت جيدة بصورة عامة.

وإذا كانت مبادئ الحرب في الإسلام وتطبيقاتها تمحث على حسن معاملة السكان المحليين غير المشاركين في القتال ورعاية الأسرى، فإنها كانت كذلك تحرصن على حماية المقاتلة المسلمين أثناء العمليات العسكرية وهذا ما لمجرد في روايات تاريخية عديدة فابن بكر الصديق يوصي القادة الثلاثة الذين أرسلهم لفتح بلاد الشام بقوله: لا توغلوا حتى لا يكون وراءكم أحد من عدوكم:

ويوصي عمر بن الخطاب القائد النعمان بن مقرن بقوله: ولا تواطئهم وعرأ فتؤذهم ولا تعنفهم حتى فتكفرون، ولا تدخلهم غيبة فإن رجالاً من المسلمين أحبت إليّ من مائة ألف دينار.

ويقول عمر وهو الخليفة الذي أدار الموجة الأولى من الفتوحات الإسلامية الكبرى للقائد جعونة بن الحارث:

إياك وغارات الشتاء فوالله لرجل من المسلمين أحب إلى الله من الروم وما حوت. وحتر الخليفة نفسه قائد إبا عبيدة عامر بقوله: إياك وإلقاء المسلمين في هلكة. إن هذه الروايات وغيرها تؤشر إلى مدى إحساس القيادة بضرورة تحقيق أمن المقاتلة ورعايتها أثناء الحرب.

الخاتمة:

رغم حرص القانون الدولي المعاصر على توفير المعاملة الإنسانية دون تمييز للأشخاص المدنيين المحتجزين في أماكن القتال أو العاجزين أو المرضى المسنين والنساء والأطفال والشيخوخة وضمان سلامتهم ممتلكاتهم وكذلك عدم التعامل مع الأسرى تعاملاً يتسم بالعدائية كما نصت اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩ والبروتوكولين المكملين لها فلا زالت العديد من الشعوب تعاني من ويلات الحرب وما يقع في أعقابها.

من هنا تتبعت الحاجة لدراسة التراث العسكري الإسلامي، لعل هذا التراث يصلح في بعض جوانبه مصدرأ لإشاعة مفاهيم إيجابية حول مبادئ الحرب والسلم وسيلاً لإغناء الفكر العسكري المعاصر بتقديم ثناوج يحتذى بها في التعامل الدولي أثناء العمليات العسكرية وبعد أن تضع الحرب أوزارها.

ولست هنا بقصد رصد المبادئ الإسلامية التي - كما عبر عنها المؤرخ والدبلوماسي البريطاني ليديل هارت - أرسست الحرب على أساس أخلاقية ولكننا نشير على سبيل المثال أن القادة الميدانيين - تيمتنا بالرسول صلى الله عليه وسلم - كانوا يحاولون جاهدين تحقيق أهداف الحرب بأقل ما يمكن من القتال. فمن المبادئ التي يتفق عليها علماء الاستراتيجية ذلك المبدأ الذي يؤكد على الطرفين المغاربين أثناء سير العمليات العسكرية أن يهسيء الظروف المناسبة لقيام سلم حقيقي بعد انتهاء الحرب، وذلك بعد استخدام أساليب ال欺辱 والتسلط الغاشم وانتهاء الكرامة الإنسانية سواء أثناء الحرب أو بعدها مما يؤدي إلى أن يكون السلم هشاً قابلاً لانفجار لاحقاً على جواثم حرب ثالية.

ففي فتح مكة سنة ٢٨هـ من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم كانت كل الظروف مهيأة لتحقيق نصر ساحق على قريش وحلفائهم، فلو كان هدف الرسول صلى الله عليه

وسلم إحراز نصر على أهل مكة دون أدنى اعتبار لما بعد النصر لفعل، ولكنه بدلاً من ذلك نفذ خططاً فتح به مكة دون قتال ولم يمسس كرامة أهل مكة أو يتقدّم منهم رغم كل الذي فعلته قريش بال المسلمين لأن هدفه كان تهيئة ظرف جديد لقيام سلم حقيقي دائم ومستقر. وبهذا ثبت الفكر العسكري الإسلامي مبدأً مهمًا من مبادئ «الحرب في الإسلام وهو لا ييل للملوؤ» من أجل الإعداد لسلم أفضل.

ترى هل يتعظ صناع الحروب في القرن الواحد والعشرين الميلادي بهذا المبدأ وبغيره من المبادئ الاستراتيجية التي طبّقت في القرن السابع الميلادي أي قبل أكثر من أربعة عشر قرن مفتت.

المقال السادس

اصطلاح آل البيت (*)

- الجذور التاريخية لاصطلاح آل البيت:

تعود الجذور التاريخية لاصطلاح آل البيت أو أهل البيت إلى فترة ما قبل الإسلام، فقد كانت هناك أفعال معينة تتمتع بصفة دينية لكونها مسؤولة عن بيت الأئمة (معابد الأوثان والأصنام) وربما انتقلت هذه المسؤولية بصورة وراثية في ذلك الفخذ من جيل إلى جيل. وتظل هذه الأفعال تتمتع بمنزلة دينية متقدمة باعتبارها سدنة (البيت).^(١)

ويلاحظ أن مسؤولية المعبود الديني (البيت) ارتبطت بمرور الزمان بمفهوم آخر رفيع عند العرب وهو (الشرف)^(٢) يمعنى نبل الخندق وصفاء النسب وكان غالباً ما يطلق على من كانت له الرعامة السياسية في القبيلة.

إن روایات عديدة في مصادر التاريخ والنسب والأدب والتراجم تظهر ارتباط هذين المفهومين (البيت) و (الشرف) وتماكسهما في حقبة ما قبل الإسلام. ومعنى ذلك أن سدنة (البيت) كثيراً ما أصبحوا شيوخ القبائل وزعماءها السياسيين أي أهل (الشرف) والعكس صحيح، ومن هنا نلحظ تكرار عبارات في مصادرنا عن أفعال معينة مثل: وفيهم البيت والشرف أو أهل الحرمة وولاة البيت. واستمرت هذه المنزلة الرفيعة التي اقتربت بقبائل عددة في التداول بعد الإسلام، فكان يقال عن المساعدة بيت ربيعة في البصرة، ويقال عن خلف بيت الأزد بالكوفة^(٣). وحينما تردد المختار بن أبي عبيد الثقي عن بيعة عبدالله بن الزبير قيل له: مثلك يغيب عن مثل ما اجتمع عليه أهل الشرف وبيوتات العرب من قريش والأنصار، لم يبق أهل بيت إلا وقد جاء زعيهم وعميدهم نبأع هذا الرجل.^(٤)

منذ منتصف القرن الخامس الميلادي استطاع قصي الجلد الأعلى للرسول صلى الله عليه وسلم أن يبني سلطة قريش في مكة ونفع في جم شمل القبائل تحت زعامته نكان لكل قبيلة ممتازها حول الكعبة. ويعزى إليه إعادة ترتيب الأمور الدينية فقد سن عادة تقديم الشعائر والقرابين لأئمة القبائل سنوياً فجددت الكعبة (الحرم المكي) ذا شهرة دينية بين القبائل، وتلا ذلك تنظيم عدد من الواجبات فصار لقبه الجمجم لأنه جمع في يديه وظائف السقاية

(*) نشر هذا المقال في مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٨م.

والرفادة والسدانة واللواه والندوة. وهي في مجملها واجبات دينية - سياسية، ومن هنا وصفت الرواية قصيًّا وكان فيه البيت والشرف.^(٥)

وبقيت وظائف السيادة الدينية والسياسية في مكة في أولاد قصي بعد وفاته. ورغم حدوث خلاف بين بني عبدمناف وبين عبد الدار حول هذه الوظائف حتى كادت الحرب أن تقع بينهم إلا أنهم تناذدوا إلى الوفاق واقسموا الوظائف. وتشير الرواية التاريخية عن عبدمناف وفيه البيت والشرف، ووُقعت منافسة بين أولاد عبدمناف: هاشم وعبد شمس على وظائف السيادة، إلا أنَّ البيت كان في هاشم حيث انتقلت إليه (الرفادة والسيادة) من أبيه عبدمناف. وتشير رواية عن هاشم وفيه العدد والشرف: فكان هذا الفخذ (هاشم) من عبدمناف يتحمّل مسؤولية خدمة الحجيج ويحتفظ بمكانة متميزة مؤسسيًا.

تولى المطلب وظائف السيادة والرقابة والرفادة بعد أخيه هاشم ثم تحولت بعده إلى ابن أخيه عبدالمطلب بن هاشم الذي تحمل المسؤوليات الدينية والسياسية معًا واعترفت له مكة بالرئاسة.^(٦) وقد زاد من شأن قريش وبين عبدالمطلب خاصة فشل غزو الأحباش للحجاج فقد قالت عنهم العرب:

أهل الله قاتل عنهم وكفاهم مؤونة عدوهم فازدادوا في تعظيم الحرم والمشعر الحرام
والأشهر الحرم ووقرورها.^(٧)

وبعد وفاة عبدالمطلب بن هاشم خلفه ابنه أبو طالب (عبدمناف) على الوظائف الدينية للحرام ولكنَّه لم يقدر عليها فتنازل عن السيادة لأنَّه العباس بن عبدالمطلب.

لقد كان بنو هاشم في هذه الفترة السابقة للإسلام والقريبة منه، يمكن أن يعودوا المثلثين الحقيقيين لقريش لأنَّهم ينحدرون من (عبدمناف / قصي) بيوتات قريش الدينية والسياسية، يعني أنَّ منزلتهم تستمد رفعتها من الحرم المكي (البيت) والقيادة السياسية (الشرف)، فقد ظهر لهم منافس هم بنو أمية الذين ينحدرون كذلك من عبدمناف / قصي ويتمتعون منذ زمن أمية بن عبد شمس بن قفود كبير في مكة. وفي نظر بني أمية كانت مسألة وقت ليس إلا حتى يأتي اليوم الذي يتسلّمون فيه السيادة بكمالها على مكة.

لقد كانت المواجهة لبني أمية كما كانت لغيرهم مثل بني خزروم وكلاءها من أهل النفوذ والعدد والثراء هو ظهور النبي محمد بن عبد الله صلَّى الله عليه وسلم وت بشيره بالوحى الإلهي والرسالة الإسلامية فكان ذلك تمهيداً لنفوذهم، ومن هنا جاءت تصريحات الوليد بن المغيرة المخزومي وأبو جهل المخزومي وأبو سفيان صخر بن حرب الأموي المعاذية للرسول والإسلام^(٨)، فقد غدا البيت والشرف في حوزة بني هاشم واعترفت العرب بمكانتهم الرفيعة.

- اصطلاح "آل البيت" في الفترة الإسلامية:

وردت لفظنا أهل وآل في القرآن الكريم مرات عديدة^(٤)، واستخدمت في آيات مختلفة وقد تبانت آراء أهل اللغة في أصلها. قال ابن منظور^(١٠) الأصل فيها أهل البيت ثم أبدلت الماء همزة فصار التقدير آل البيت فلما تواتت المزتان أبدلت الثانية الفاء. ويستطرد ابن منظور قائلاً: أهل المذهب من يدين به وأهل الأمر ولاته وأهل الرجل أخص الناس به، وأهل بيته النبي ص أزواجه وبنته وصهره على ص، وأهل كل نبي أمته. عند ابن منظور أيضاً وأهل الرجل وأهلته زوجه، وأهل الرجل تزوج، وأهل فلان امرأة يأهل إذا تزوجها فهي مأهولة والتأهيل للتزوج. وأن الرجل أهله وأن الله ورسوله أولياءه. وقال الفيروزآبادي^(١١): أهل الأمر ولاته، ولبيت سكانه ولالمذهب من يدين به، وللرجل زوجه وللنبي أزواجه وبنته وصهره على ص، أو نسانه والرجال الذين هم آلهم، ولكل نبي أمته.

وقال الزبيدي^(١٢): والأهل للمذهب من يدين به ويعتقد، والأهل للرجل زوجته ويدخل فيه أولاده وبه فسر قوله تعالى وَسَارَ بِأَهْلِهِ^(١٣)، أي زوجته، والأهل للنبي ص أزواجه وبنته وصهره على رضي الله عنه. وقيل أهل الرجل الذين هم آلهم ويدخل فيه الأحفاد والذريات ومنه قوله تعالى وَأَمْرَ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا^(١٤) وقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجل أهل البيت^(١٥) وقوله تعالى رَحْمَةُ اللَّهِ وَبِرَّ كَاهِنِهِ أهل البيت إنه حيد مجيد. وإن أهل كل نبي أمته وأهل ملته. ومنه قوله تعالى وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بالصلة والزكاة.^(١٦)

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: ... وأهل الرجل أخص الناس به، وأهل البيت سكانه، وأهل الإسلام من يدين به.^(١٧)

وقال الراغب الأصفهاني^(١٨): الأآل مقلوب من الأهل، ويستعمل في من يختص بالإنسان اختصاصاً ذاتياً أما بقريبة قريبة أو موالاة. قال عز وجل وآل إبراهيم وآل عمران.^(١٩) وقال تعالى أَدْخِلُوا آلَ فَرْعَوْنَ أَشْدَدَ الْعَذَابِ^(٢٠)، وأن الله ورسوله أولياءه وأنصاره.

أما اصطلاح البيت فقد أطلق في الإسلام على الكعبة أو البيت العتيق أو البيت الحرام، فكان البيت الحرام يمكّن أول مسجد أقيم لعبادته سبحانه وتعالى: أن أول بيت وضع للناس للذي يبكيه مباركاً وهدىً للعالمين.

وفي آية أخرى: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبِّنَا تَقْبِلُ مَنِ إِنْتَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ^(٢١) فكان آل إبراهيم عليه السلام (أهل البيت) حيث خوطبت امرأة

إبراهيم في الآية: «قالوا أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد جداً».^(٢١)

أما بالنسبة للرسول محمد ﷺ فإن الآية القرآنية التي تشير إلى آل بيته ترد في سورة الأحزاب:

يَا نَسَاءَ النَّبِيِّ لَسْنَ كَأَحِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْنَ فَلَا تَخْضُنَنَّ بِالْقَوْلِ فَيُطْعَمُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ
مَرْضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا، وَقَرْنَ فِي بَيْوَتِكُنَّ وَلَا تَبْرُجْ الْجَاهِلِيَّةَ الْأُولَى وَأَقْمِنِ الصَّلَةَ
وَأَتَيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطْعَنَنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرَّجُلُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطْهِرُكُمْ
تَهْمِيرًا وَإِذْكُرُنَ ما يَتَلَقَّى فِي بَيْوَتِكُمْ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحَكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لِطَيْفًا خَيْرًا.^(٢٢)

وقد تأبانت آراء اللغويين والمفسرين والمخذلين والفقهاء والمؤرخين في معنى مصطلح أهل البيت أو آل البيت في الإسلام، من هم؟

- قال عطاء وعكرمة وأبي عباس: هم زوجاته خاصة لا رجل معهن. وذهبوا إلى أنَّ
البيت أريد به مساكن النبي ﷺ لقوله تعالى «وَإِذْكُرُنَ ما يَتَلَقَّى فِي بَيْوَتِكُنَّ».^(٢٤)

- وقالت فرقة منهم الكلبي: هم علي وفاطمة والحسن والحسين خاصة، وفي هذا
أحاديث عن النبي عليه السلام.^(٢٥)

- ويستند بعض المفسرين على حديث الكسائي فيرون أنَّ أهل البيت هم: الرسول
عليه السلام وأبي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم جميعاً. والحديث
بروايات مختلفة عن أم سلمة زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حين نزلت الآية إِنَّمَا
يُرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرَّجُسُ...، أَخْذَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَسَاءً فَنَطَقَ بِهِ عَلِيًّا وَفَاطِمَةً
وَالْحَسَنَ وَالْحَسِينَ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ هُوَلَاءِ أَهْلِ بَيْتِيِّ وَخَاصِيَّ فَأَذْهَبْ عَنْهُمُ الرَّجُسَ وَطَهِّرْهُمْ
تَهْمِيرًا.^(٢٦)

وتتفق أحاديث أخرى بأسانيد مختلفة مع حديث الكسائي، منها حديث المباهلة بعد
نزول الآية فمن حاجتك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم
ونسائنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبخل فنجعل لعنة الله على الكاذبين. دعا الرسول
ﷺ علیها وفاطمة وحسيناً وحسيناً فقال: اللهم هؤلاء أهلي.^(٢٧)

- وقال الشعاعي: هم بنو هاشم فهذا يدل على أنَّ البيت يراد به بيت النسب، فيكون
العباس وأعمامه وبنو أعمامه منهم.^(٢٨)

- ويرجع الرازي في تفسيره^(٢٩) أنَّ آل البيت هم أولاده وأزواجه وأهله الكسائي.

- ويستند مفسرون آخرون على رواية زيد بن الأرقم وهي تعكس عندهم أقدم تفسير لمصطلح آل البيت. قال: ^(٣٠)

خطبنا رسول الله ﷺ بآباء يدعى خا بين مكة والمدينة فحمد الله وأثنى عليه ووعظ ذكر ثم قال: أما بعد أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربِّي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه المهد والنور فخذلا بكتاب الله واستمسكا به... ثم قال وأهل بيتي أذركم الله في أهل بيتي (ثلاث مرات)...

قال له حسين ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده، قال ومن هم آل علي وأآل عقيل وأآل جعفر وأآل عباس... وما يدعم رواية زيد حديثاً عن محمد الباقر بن علي زين العابدين: إن النبي ﷺ بايع الحسن والحسين وعبدالله بن العباس وعبدالله بن جعفر ولم يقلوا [ولم يبلغوا] ولم يبايع صغيراً إلا مئاً. ^(٣١)

- وأضاف مفسرون إلى أهل الكساء أم سلمة لحديثها وإنما منهم: وكذلك واثلة بن الأسعق لحديثه: وإنما يا رسول الله من أهلك؟ قال: وانت من أهلي. وحديث سلمان مثا آل البيت. ^(٣٢)

- وخصص فقهاء من الحنفية آل علي وأآل العباس وأآل عقيل وأآل جعفر وأآل الحارث بن عبدالمطلب لاتسابهم إلى هاشم بن عبدمناف، ولأنهم نصروا الرسول صلى الله عليه وسلم. بينما قال بعض فقهاء الشافعية إنهم بنو هاشم وبنو المطلب بن عبدمناف. وتستند رواية تاريخية التفسير الأخير فتقول أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما جاءه الوحي يقول له أن إصبع بما تؤمر وأنذر عشيرتك الأقربين دعى رجال عشيرته بنى هاشم ومعهم نفر من بنى المطلب بن عبدمناف لينصروه ويوازروه. ^(٣٣)

- واستند بعض اللغويين والفسررين إلى حديث آل محمد كل تقىٰ قالوا أن أهل البيت شامل كل مؤمن تقىٰ إلى يوم القيمة. بينما قال آخرون أن آل البيت هم أمة الرسول ﷺ أي أمة الإجابة ولو عصاة. ^(٣٤)

يبدو أن هناك اتفاقاً بين المفسرين في أن أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم من آل البيت تنص الآية القرآنية آنفة الذكر إنما يربى الله ليذهب عنكم الرجس... لأنهن في منزلة الذي يسكن فيه. ولكن تفاسير أخرى ظهرت منها أن (أهل البيت) هم الذين حرموا عليهم الصدقة، وهنا اختلفوا أيضاً فيما حرموا عليه الصدقة. هل هم بنو هاشم تحديداً أم أكثر منهم ومن فوقهم؟ وخاصة بنى المطلب بن عبدمناف.

ولعل إضافة بني المطلب بن عبد مناف تأتي لأسباب عديدة تعود بعضها إلى علاقة هاشم كانت ودية مع أخيه الأصغر المطلب. وقد أوصى هاشم قبيل وفاته بغزة إلى أخيه المطلب الذي تعهد ابن أخيه (شيبة بن هاشم) الذي سمي عبدالمطلب نسبة إليه. فبني هاشم وبنو المطلب يد واحدة وبنو عبد شمس وبنو نوفل يد. وقد أشرنا سابقاً أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما جاءه الوحي بإذنار عشيرته الأقربين دعى رجالاً من عشيرته بني هاشم ومعهم نفر من بني المطلب بن عبد مناف وخطب لهم خطبة المشهورة التي ابتدأها إن الرائد لا يكذب أهله.... ويرز دور بني المطلب في الوقوف مع بني هاشم لحماية الرسول ﷺ وعرضهم للمقاطعة التي فرضتها بقية قريش على النبي وعشائره. وقد جاء في الحديث في رواية عن سعيد بن المسيب عن جبير بن عبي بن نوفل قال: ^(٢٥)

لما قسم رسول الله ﷺ سهم ذوي القرى بين بني هاشم وبني المطلب أتيته أنا وعثمان بن عفان وهو من عبد شمس، قلت: يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا نكر فضلهم لكانك الذي جعلك الله به منهم. أرأيت بني المطلب، أعطيتهم ومنتخنا؟ فلما غنم وهم منك متزلة. فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: إنهم لا يفارقونني في جاهلية ولا إسلام إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد. وشبك بين أصابعه.

ويذلك - خص الرسول ﷺ بني هاشم وبني المطلب، وللسبب نفسه من الرسول ﷺ بني المطلب أسوة ببني هاشم عن أخذ الصدقة (الزكاة) لأنها تنبئ عن ذل الأخذ مما يمتنع إعطاؤه لأن البيت فهم أهل الفضل والشرف، بينما يشارك بنو هاشم وبنو المطلب الرسول ﷺ وأزواجه في الأخذ بتصييدهم من الغنائم لأنها تنبئ عن عز الأخذ فهو المتصر والأعلى. وفي القرآن الكريم: «اعلموا أنما غنمتم من شيء فلأن الله خمسه ولرسول ولذوي القربي واليتامى والمساكين وابن السبيل». وعن أبي هريرة أن الحسن بن علي كان صغيراً أخذ ثمرة من مال الصدقة فجعلها في فمه فنهاه الرسول ﷺ قائلاً: أما علمت أنا لا نأكل الصدقة؟ ^(٣٦)

وما يدل على مكانة بني المطلب بن عبد مناف من الرسول صلى الله عليه وسلم سألة توزيع الطعام من غنائم خير وما أثارته من تساولات حول حصر التوزيع ببني هاشم وبني المطلب ولدى عبد مناف. إلا أن ابن هشام ^(٣٧) في سيرته يشير إلى الحاجة التي كانت واضحة فيهم، كما وأن الرسول أطعى بني عبدالمطلب ونساء بني المطلب من الطعام نفسه في رواية لابن سعد ^(٣٨) في الطبقات الكبرى. وفي رواية أخرى ذكرها ابن سعد ^(٣٩) تدل على مدى مساعدة بني المطلب مع بني هاشم واستعدادهم في الدفاع عن الرسول ﷺ: أن أبا طالب وكان زعيم بني عبدالمطلب لما سمع بعم زعماء من قريش اغتياض الرسول ﷺ جمع

في بيانٍ من بني هاشم وبيني المطلب وجعل في يد كل منهم حديدة صارمة وأمرهم بقتل زعماء قريش إنهم قتلوا عمداً.

إن المتمعن في إجماع بني هاشم وبيني المطلب كافرهم و المسلمين على حياة الرسول ﷺ في تلك المرحلة المبكرة من عمر الإسلام، قد يرجعها إلى صلة الرحم والقرى والعصبية القبلية. إلا أننا نلاحظ بأن تأثير أكثرية بني هاشم وبيني المطلب عن الإسلام كانت جاماً معاً على حياة الإسلام ذلك لأن بقائهم على ديانة آبائهم أدى إلى استمرار صلاتهم بتقريش وغيرها من القبائل وفي ظل هذه الوازنة تهيات الظروف لاستمرار الدعوة الإسلامية، وقد عبر ابن كثير في السيرة عن هذه الحالة أحسن تعبير فقال:

إن بقاء [أبي طالب] على دين قومه من حكمة الله تعالى، وما صنته لرسوله من الحماية إذ لو كان أسلم أبو طالب لما كان له عند مشركي قريش وجاهة ولا كلمة ولا كانوا يهابونه ويحترمونه ولا جترأوا عليه ولدوا أيديهم وأستثنوه بالسوء إليه وربك يخلق ما يشاء وينتظر. (٤٠)

وللسبب نفسه فإن المفسرين الذين يضيفون بني الحارث بن عبدالمطلب إلى آل البيت لوقوفهم إلى جانب الرسول ﷺ وحمايتهم له ودخولهم الشعب مع بقية بني هاشم.

أما المفسرين الذين يحصرون آل البيت في علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء والحسن والحسين رضي الله عنهم جميعاً فيستندون إلى حديث الكسائي وحديث المباهلة آنفي الذكر بروايات عديدة وأسانيد مختلفة تؤكد المعنى نفسه. إلا أن حديث الثقلين، آنف الذكر وسع دائرة آل البيت بحيث شملت آل علي وآل العباس وآل جعفر وآل عقيل أي فرعٍ من بني هاشم الطالبيين والعباسيين، أولاد عبدالمطلب بن هاشم الذي جمع - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - البيت والشرف في زمانه قبل الإسلام. أما في الإسلام فعلم دور أبي طالب والعباس في تاريخ الدعوة الإسلامية المبكر في حياة الرسول ﷺ والدفاع عنه والواسطة بينه وبين الفئات الأخرى. وقد انعكس هذا المفهوم عموماً على سياسة الدولة الإسلامية في العطاء، فقد رَئَب الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس على منازلهم وبدأ بالبيت الأقرب فالأقرب، وتشير بعض الروايات أنه فرض لعائشة ألف درهم وأتبع بيته زوجات الرسول ﷺ، كما فرض لكل من علي بن أبي طالب والعباس بن عبدالمطلب ولكل من شهد من بني هاشم خمسة آلاف درهم ثم أتبعهم بيته المسلمين على منازلهم ومراتبهم. (١١)

- التطور التاريخي لاصطلاح "آل البيت":

بعد وفاة الرسول ﷺ حدث صراع حول الخلافة بين بيوتات العرب وكان طبيعياً أن ينعكس هذا الخلاف على تفسير اصطلاح آل البيت لأسباب دوافع سياسية أو دينية أو مذهبية. وقد بروزت آراء متعددة بعضها معقول ومقبول، وبعضها الآخر مبالغ فيه ومتأثر بالانقسامات التي تعرضت لها الأمة حيث أرادت كل فرقة من خلال تفسيرها لاصطلاح آل البيت أن تكسب أكبر قدر ممكن من الأتباع والمؤيدين. وقد وصلت بعض هذه التأويلات جداً مرفوضاً لوضوح أثر الوضع والمبالغة والغالطة فيه. فقد ظهرت روايات تشير إلى أن الاصطلاح يشمل بنو هاشم ومن فقهم إلى غالب، ليدخل منهم بنو المطلب وبنو أمية وبنو نوفل ومن فقهم إلى بني غالب. وهذا تخرّج ليس له أساس تاريخي وربما وضع لدعم الأمويين بالخلافة. ورأى بعض المفسرين أن الاصطلاح يشمل الآتية من أمّة الرسول ﷺ، أو يشمل أمّته بآجعها وهي أمّة الإجابة، ولعل هذه التفاسير وغيرها تدخل ضمن التفاسير المجازية أو الاجتهادية وتأتي في مقام الدعاء عند بعض فقهاء المذاهب.^(٤٢)

إن الأهم من ذلك ظهور أنصار يعتقدون بأحقية بني هاشم من آل البيت في الخلافة، وهنا بدأ ينمو ويتسع حول مفهوم آل البيت وأي فرع من فروع بني هاشم يُعد المثل الحقيقي لآل البيت؟ بل إن بني هاشم أنفسهم اختلفوا في تحديد الاصطلاح. فالعلويون من أبناء فاطمة الزهراء رضي الله عنها عدراً أنفسهم وحدّم آل البيت، وبذلك حرموا كل من العلوين غير الفاطميين والطالبيين والعباسيين منزلة آل البيت. وأكثر من ذلك فإن آل الحسين بن علي رضي الله عنهم أكدوا أنهم المقصودين بآل البيت دون آل الحسن رضي الله عنهم، ولكن هذا التفسير الأخير لم يقبله زيد بن علي زين العابدين وأقرّ حق بني عمّه آل الحسن رضي الله عنهم في أن يعادوا ضمن دائرة آل البيت.^(٤٣)

ومن جهتهم أكد العباسيون أنهم آل البيت مستندين على مسؤوليتهم الدينية في الكعبة (سقاية الحجيج) قبل الإسلام وبعد، وهو ما يسمى (حق الحرمة)، وكذلك سجل العباس عم رسول الله ﷺ ووالده بعد أبيه وكان حياً عند وفاة الرسول ﷺ وهو ما يسمى (حق القريب). ومن هنا جاءت تسميتهم للعلويين (بالطالبيين) معتبرين اسم (الهاشميين) لم يحدهم. فردة العلوين مؤكدين منزلتهم الدينية وقربابتهم من الرسول ﷺ ليس عن طريق ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم الإمام علي بن أبي طالب فحسب بل عن طريق فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ. وتلحظ آثار هذه المشادة في كتب التاريخ والأدب والشعر والفقه والحديث والتفسير كلها. ومن هنا نرى أن حديث أهل الكساء مثلاً في بعض

روایاته يسند إلى عبد الله بن العباس أو إلى عائشة رضي الله عنها أو أم سلمة رضي الله عنها وذلك للتدليل أن العباسين وزوجات النبي ﷺ ليسوا من آل البيت باعتراضهم على أنفسهم. ويعنى آخر لم يكن آل البيت من بني هاشم بعد وفاة الرسول ﷺ متفقين على زعامة واحدة وأن تشتتهم كان يعني وبالتالي تشتت أنصارهم وتفرقهم في لأنهم إلى بيوتات هاشمية متعددة، وهذا يفسر عدم تجاه حرکاتهم في القرن الأول المجري / السابع الميلادي. إن كل من فروع آل البيت كان يرى أنه المثل الحقيقي لهم وأن الخلافة وبالتالي هي من حقه وحده، وكان ادعاء أي فرع آخر غير شرعي وليس له ما يبرره في نظر الفروع الأخرى. لقد أظهر عدد من الهاشمين طموحاً سياسياً خلال هذه الفترة المبكرة وبدأ كل منهم وبصورة مستقلة عن الآخرين يدعوا له ولفرجه من بني هاشم. وكان من نتائج ذلك غموض مفهوم آل البيت كما رسمته الروايات التاريخية والأحاديث النبوية وتقاسير الفقهاء الثقة والتي أشرنا إليها.

استفاد الفرع العباسي من آل البيت من تغيره أبناء عمومتهم العلوين من آل البيت وأدركوا أن (حق الحرمة) (وحق القرابة) من رسول الله ﷺ النبي والزعيم السياسي للدولة الجديدة لابد أن يستدھما حق آخر هو (حق القوة) الذي يسند الشرعية من وجهة نظرهم. وقد عمل العباسيون من خلال المنظمة السرية الهاشمية / العباسية مدة تجاوزت ربع قرن وكان لهم في نهاية الأمر ما أرادوا. وليس غريباً، بعد التجارب التي مر بها آل البيت، أن يرفع العباسيون شعارات غامضة مثل شعار الأرض من آل البيت أو شعار قبل لا أسالكم عليه أجرأ إلا المودة في القربى لكتسب أكبر عدد ممكن من الأتباع المستضعفين ونزير أن من على الذين استضعفوا وجعلهم أمة وجعلهم الوارثين والمظلومين أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدر آخذين بنظر الاعتبار اختلاف بني هاشم أنفسهم في تفسير مفهوم آل البيت وبالتالي انقسام أتباعهم في لأنهم لهذا الفرع أو ذاك من بني هاشم.^(٤٤)

وباعتلاء الفرع العباسي من آل البيت الخلافة عادت المرجعية الدينية والسياسية إلى بني هاشم / آل البيت بعد رسول الله ﷺ وال الخليفة علي بن أبي طالب رض ، وهذا ما أكدته العباسيون أنفسهم في خطبهم التي افتتحوا بها دولتهم الجديدة في مسجد الكوفة بالعراق^(٤٥). إلا أن هذه الحقيقة لم تنه بأي حال من الأحوال الاختلاف في تفسير مفهوم آل البيت سواء بين الهاشمين أنفسهم أو غيرهم.

كان دور آل البيت ومركزهم ملحوظاً في حياة الرسول ﷺ وفي تطور الإسلام، وساهم السابقون الأولون من نساء ورجال آل البيت في مسيرة الدعوة وبناء الدولة ويشمل

ذلك زوجات النبي ﷺ وبنته فاطمة الزهراء وأبناء عمومته علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وجعفر بن أبي طالب رضوان الله عليهم جميعاً. وشهدت دار الإسلام نشاط ذرية آل البيت من الأجيال المتعاقبة في مجالات الحياة المختلفة سياسياً وفكرياً وإدارياً واجتماعياً والنشاطات العامة سواء الذين تبوءوا السلطة أو كانوا خارج السلطة. وإذا كان العباسيون في العراق والعلويون الزيدية في طبرستان والدليم والرسيون الزيدية في اليمن وبين الأخضر في البهامة والأشراف في الحجاز، وجميعهم من ذرية آل البيت، قد تقلدوا السلطة السياسية في الشرق الإسلامي، فإن سلالات حاكمة أخرى من آل البيت قد كرّرت كيانات سياسية في المغرب الإسلامي وهي الأدارسة في المغرب الأقصى والقاطنيون في المغرب ومصر والأشراف السعديون ثم العلويون (الغيلاليون) في المغرب الأقصى كذلك. وتحفل كتب التاريخ بأخبار وإنجازات هؤلاء الحكام من آل البيت، ولكن مصادر التراجم والطبقات تحفل بأخبار أهل الفكر والقلم والتصوف والمهن والصناعات من شخصيات آل البيت^(٤١). وقد دعت الحاجة في العصر العباسي إلى ظهور مؤسسة تهتم بأمور آل البيت (الأشراف) ورعايتهم والمطالبة بمحققهم وتذكيرهم بواجباتهم يقول الماوردي عنها:

نقابة الأشراف موضوعة على صيانة ذري الأسباب الشريفة عن ولایة من لا يكاثفهم في النسب ولا يساوونهم في الشرف ليكون عليهم أحبي وأمره فيهم أمضى.^(٤٢)

وكان الخليفة هو الذي يعين نقيب الأشراف. وكانت تقسم في مطالع العصر العباسي العباسين والطلابيين يتظلمون في نقابة واحدة يترأسها نقيب واحد. وبقيت كذلك حتى القرن الرابع المجري العاشر الميلادي حيث أصبح لكل فئة نقابة ونقيب. وكان يسند إلى نقيب الأشراف وظائف أخرى بالإضافة إلى منصبه مثل أمير الحج أو الوزارة أو السفارة. وقد تصبح النقابة وراثية في أسرة واحدة لفترة قد تطول أو تقصر مثل ما حدث مع عائلة الأقساسي الطالية وعائلة الزيني العباسي. ويبدو أن أعداد الأشراف كان كبيراً وكانت تخصص لهم رواتب وجراءات شهرية أو سنوية.^(٤٣)

ومثلاً ادعت بعض الفرق والحركات الإسلامية أن روادها هم من رجالات الأشراف الأوائل وخاصة الصحابة رضوان الله عليهم، فقد ادعت بعض الأصناف والطرق الصوفية أن مؤسسيها هم من شخصيات آل البيت المعروفين أمثال علي بن أبي طالب والحسن والحسين وجعفر الصادق رضوان الله عليهم. وقد شاركت (الفتوة) في العصر العباسي بالمراسيم المرتبطة بآل البيت، فقد كان للفترة احترام كبير للذكرى الإمامية على رضي الله عنه وعدّ المثل الأعلى للفتوة. وارتبطت الحركات الصوفية بآل البيت، بل إن بعض

طرقها تزعمها شخصيات من آل البيت، فالطريقة التي أسسها علي الدين عبدالقادر الجيلاني الذي يتعمى إلى الفرع الحسيني من جهة أبيه وإلى الفرع الحسيني من جهة أمه. والطريقة الرفاعية أسسها أحد الرفاعي الحسيني، أما الطريقة البدوية فقد أسسها أحد بن علي البدوي الذي يرجع نسبه إلى العلوين من آل الحسين. أما المذهب الشافعى فمؤسسه محمد بن إدريس الشافعى من بني هاشم ومن ذرية آل البيت. ومن المدعين من ذرية آل البيت الذين كانت لهم مساهمات متميزة الشريف الإدريسي الذي لُمحَ خريطة العالم وألف كتابه المعروف (نَزَهَةُ الْمُشْتَاقِ فِي اختراق الأفاق) الذي يعد مصدراً زاخراً بالمعلومات عن جغرافية العالم، وقد اهتمت كتب التراث العربي - الإسلامي بالإشارة إلى مساهمات آل البيت في مجالات الحياة عبر القرون المتتابعة، ويلاحظ انصراف غالبيتهم إلى حقول العلم والفكر بدل السياسة والإدارة والولاية، وإن المناصب التي شغلوها في القرون المتأخرة من العصر الإسلامي الوسيط كانت تتعلق بالقضاء والإفادة والنقابة وإمامارة الحجج والتدرис وإمامية المساجد. وكان غالبيتهم من متrosطي الحال ولذلك تكسبوا في العمل بالتدريس والرباط والزوايا وإمامية المساجد والخطباء والتاليف والكتابة والأدب والشعر، خاصة وأن عطاءهم المقرر من الدولة في عصورهم الأخيرة لم يكن مرتفعاً أو كائباً، ولم يخل زمن من الأزمنة فيما مضى من القرون إلا وفيه علماء عحقون من آل البيت^(٤٤)، ويقول روزثال في هذا الباب: إن العلوين من الطبقة العليا في المغرب أنشئوا أدباً في النسب حتى أنه في الأزمنة المتأخرة قلماً محمد شريفاً متعلماً لم يُولِّف وصفاً لأجداد أسرته.^(٥٠)

الهوامش

- (١) انظر: عمر بن الحسن بن دريد، الاشتقاء، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٧٣. - علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بولاق، ١٢٨٤ هـ ج ١١ ص ٨٥. - محمد بن جرير الطبرى، تاريخ، طبعة ليدن ١٨٨١، قسم ١ من ١٠٢٨.
- (٢) الطبرى، تاريخ، ليدن، قسم ٢ ص ٥٢٧.
- Serjeant, Harm and Hawta, M.T.H., Cairo, 1963
E.I. (٢) (Ahl of - Bayt), ١٩٩٣، ص ١٨.
- (٣) راجع على سبيل المثال: علي بن أحمد بن حزم الأندلسى، جهرة أنساب العرب، بيروت، ١٩٨٣ ص ١٢، ١٤، ابن منظور، لسان العرب، بيروت ١٩٥٥، ص ١٣ من ٢٨.
- (٤) الطبرى، تاريخ، القسم ٢ ص ٥٢٧.
- E.I. (٢) (Hashim) - ١٤.
- (٥) ابن حزم، جهرة، ١٤.
- (٦) جواد علي، المتصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، ١٩٧٧ م ج ٤ من ٦١ لما بعد Rajkowski, Early Shism in Iraq, ph. D. Thesis, Univ of London, 1955, p. viii
- (٧) راجع: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، بيروت، ١٩٩٢ م من ٨٣ فما بعد. هشام جعبيط، الفتنة، ١٩.
- (٨) ابن هشام، السيرة، ط، ٣٦. - ابن إسحاق، المخازى، الرباط، ١٩٧٦، ١٩١. - الزغشري الكشاف عن حقائق التزييل، بيروت، د.ت، ج ٤ من ٢٥٦.
- (٩) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لأنفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٤٥ م مادة (أهل) (آل).
- (١٠) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١ من ٣٠.
- (١١) الفيروزابادى، القاموس الجبطة، ج ٣ من ٢٠.
- (١٢) الزبيدي، تاج العروس، ج ١ من ٢٠.
- (١٣) القرآن الكريم، سورة القصص، آية ٢٩.
- (١٤) القرآن الكريم، سورة طه، آية ١٣٢.
- (١٥) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، آية ٣٣.
- (١٦) القرآن الكريم، سورة مرثيم، آية ٥٥.
- (١٧) أبو الحسن أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج ١ من ١٥٠ بيروت، ١٩٩١ م.
- (١٨) الراغب الأصفهانى، المفردات في غرائب القرآن، ص ٢٩.
- (١٩) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٣٣.

- (٢٠) القرآن الكريم، سورة غافر، آية ٤٦.
- (٢١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٢٧. - الفاسق، شفاء الغرام، جـ ١، ص ٧٦ فما بعد.
- (٢٢) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٩٦. - الأزرقى، أخبار مكة، جـ ١، ص ٣٩.
- (٢٣) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، آية ٣٠ فما بعد.
- (٢٤) القرطى، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، ١٩٩٤ م جـ ١٤ ص ١٧٢ فما بعد، ١٧٧.
- (٢٥) المصدر نفسه، ١٧٧. - ابن حبان، صحيح ابن حبان، سوريا، ١٩٩٣، ص ٤٣٢ فما بعد.
- (٢٦) الطبرى، جامع البيان، مجلد ١٠ ص ٢٩٦، ٢٩٨. - ابن كثير، تفسير القرآن، جـ ٣ ص ٤٦٥.
- القرطى، الجامع، جـ ١٤ ص ١٧٨. - المقرىزى، فضل آل البيت، ص ٢١. - السيوطي، الدر المثور، جـ ٥ ص ٣٧٦. - ابن تيمية، حقوق آل البيت، بيروت، ١٩٨٧ ص ٢٥.
- (٢٧) القرآن الكريم، سورة آل عمران ٦١. - السيوطي، الدر، جـ ٢ ص ٧٠.
- (٢٨) القرطى، الجامع، جـ ١٤ ص ١٧٨.
- (٢٩) الرازى، التفسير الكبير.
- (٣٠) راجع: مسلم بن حجاج، الجامع الصحيح، بيروت، جـ ٤، ١٨٧٣. - ابن قيم الجوزية، جملة الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، ص ١١٩ عن زيد بن أرقم. السيوطي، الدر المثور، جـ ٦ ص ٦٠٥.
- (٣١) المبى، جمجمة الروايات، ٩، ١٧٤.
- (٣٢) عن حديث أم سلمة راجع: ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، دار الريان للقرآن، ١٩٥٨، جـ ٣، ٤٦٦، السيوطي، الدر، بيروت ١٩٩٣، جـ ٦ ص ٦٠٥. - الترمذى، الجامع جـ ٥ ص ٦٩٩.
- الحاكم النسابى، المستدرك، جـ ٢ ص ٤١٦.
- عن وائلة بن الأسعف راجع: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.
- عن سلمان الفارسي راجع: التوخيقى، فرق الشيعة، استانبول ١٩٣١، ص ١٦.
- (٣٣) عروة بن الزبير، مغازي رسول الله، الرياض ١٩٨٢ ص ١١٤. - ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ ١ ص ٢١٦ فما بعد. ابن إسحاق، المغازي، ١٢٧. - انظر كذلك البخارى، صحيح، جـ ١، ٤٨٤.
- (٣٤) ابن منظور، لسان، جـ ١١ ص ٣٠ - الراغب الأصفهانى، المفردات، ص ٢٩. - فاروق عمر فوزي، المدخل إلى تاريخ آل البيت، ص ٤٢٣.
- (٣٥) البخارى، صحيح، جـ ١ ص ٤٨٤.
- (٣٦) القرآن الكريم، سورة الأنفال آية ٤١. سورة الحشر، آية ٧. - مسلم بن الحجاج، صحيح، كتاب الزكاة.

- (٣٧) ابن هشام، السيرة، جـ٣، ٤٠٦.
- (٣٨) ابن سعد، الطبقات، جـ٨، ٢٠٣.
- (٣٩) ابن سعد، الطبقات، جـ١، ٢٠٢ فما بعد.
- (٤٠) ابن كثير السيرة النبوية، بيروت، جـ١ ص٢٢٦.
- (٤١) البلاذري، فتوح البلدان، بيروت ١٩٧٨، ص٤٣٥.
- (٤٢) الطبرى، جامع البيان، ٤، ٦٢٨ فما بعد. فاروق عمر فوزي، المدخل، ص٤٢٣.
- (٤٣) حول اختلاف بنى هاشم حول الاصطلاح راجع: فاروق عمر فوزي، العباسيون الأوائل، بيروت، ١٩٧١ جـ١ ص١٦٣ فما بعد.
- S. Jafir, *The Early Development of Legitimist shirism*, ph. D. Thesis, pp. 21 ff.
- (٤٤) حول شعارات الدعوة العباسية راجع: فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠ ص١٧٣.
- (٤٥) المرجع نفسه.
- (٤٦) حول تفاصيل ذلك راجع: فاروق عمر فوزي، المدخل، منشورات جامعة آل البيت، المفرق ١٩٩٨.
- (٤٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، بغداد، ١٩٨٩، ص١٥٣.
- (٤٨) راجع: فاروق عمر فوزي، نقابة الأشراف، مجلة التدوة، ١٩٩٨ م.
- (٤٩) راجع: الفصلين السابع والثامن من كتاب المدخل لفاروق عمر فوزي.
- (٥٠) روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، (مترجم) ص١٣٧.

المقال السادس

مفزي الانتقال من الأمويين إلى العباسيين

نظرة شمولية

عذًّ بعض المؤرخين الانتصار العباسي على الأمويين بأنه انتصار أهل العراق بعد الكفاح الطويل الذي دام قرابة القرن على أهل الشام، ولذلك فقد نقل العباسيون مركزهم إلى العراق، ذلك الانتقال التاريخي الذي إن دلَّ على شيءٍ؛ فإنما يدلُّ على مدى الأهمية التي علقها العباسيون على القبائل العربية العراقية والخراسانية؛ خاصةً إذا علمنا أنَّ أغليمة القبائل العربية الخراسانية تعود في الأصل إلى البصرة والكوفة باعتبار أنَّ العراق كان قاعدة الفتوحات العربية الإسلامية في بلاد فارس. كما وأنَّ هذا الانتقال يدلُّ على ازدياد أهمية الأقاليم الشرقية؛ كالعراق وفارس وخراسان من الناحية السياسية والاقتصادية على غيرها من أطراف الدولة الإسلامية. على أنَّ طبيعة الدعوة العباسية وتعقيداتها السياسية والاجتماعية والدينية لا يمكن أن ترتضي لنفسها هذا التفسير الإقليمي البسيط، ولعلنا نستبق القول ونشير بأنَّ الثورة العباسية قامت على أساس تحالف متين بين كل العناصر الساخطة على الحكم الأموي؛ عربية وإيرانية. أما عصبهما الرئيسي وقوتها الضاربة فقد كان يتكون من القبائل العربية المستقرة في خراسان وخاصةً اليمانية والربعية وقليل من المضدية. كما وأنَّ شعاراتها البراقة جذبت إليها الموالي المتذمرين والعجم من غير المسلمين، وخاصةً الأمراء وأبناء الملوك والداعقين الذين أضرت بهم إصلاحات الوالي الأموي نصر بن سيار. على أنَّ دور هؤلاء العجم كان ضئيلاً إذا قورن بدور العرب من أهل خراسان.

إنَّ التفسير الذي تبناه والذي يحاول إثبات وإظهار دور العرب المقيمين في خراسان في إشعال الثورة العباسية ودحض التفسير الإقليمي آنف الذكر، وكذلك التفسير العنصري الذي يعتبر الثورة العباسية ثورة قام بها الموالي من القُرس ضد العرب الحاكمين؛ لا يهدف إلى مجرد القول بأنَّ العرب وحدهم قاموا بالثورة. إذ أننا ندرك بأنَّ التأكيد على العرب وحدهم لا يخرجنا من دائرة التفسير العنصري للتاريخ الذي نادى به المستشرقون الألمان والذي نرفضه بجزم ودون تردد. إنما نقول بأنَّ عرباً وفُرساً ساندوا الدعوة العباسية؛ كما وأنَّ عرباً وفُرساً عارضوا الدعوة، وكذلك الدولة العباسية بعد تأسيسها. والمسألة في حقيقتها ليست إذن إقليمية ولا هي عنصرية؛ بل أنها ذات طبيعة معقدة سياسية - عسكرية - اجتماعية واقتصادية وحتى دينية. ولعلَّ تذمر العرب المستقرين في خراسان وخاصةً في مرو وقراها قبل غиりهم من سكان البلاد الأصليين؛ من

سياسة الأمويين المالية والاجتماعية التي ميّزت بينهم وقسمتهم إلى مقاتلة ومستقرين، كانت الشرارة الأولى التي أندثرت بقرب وقوع الثورة.

تنظيم الدعوة ونهاية الأمويين:

لعب العراق وخاصة الكوفة دور حلقه الوصل المهمة بين الحميمية حيث الإمام إبراهيم العباسى، وبين مرد عاصمة خراسان حيث الدعاة والنقباء العباسيون؛ فحين تولى الوليد الثاني الخلافة الأموية بدأت الدولة بالضعف، ولم يستطع الخليفة مروان الثاني رغم قوته وحذكته السياسية وعبقريته العسكرية أن ينقذ الخلافة الأموية؛ فقد جاء متاخرًا وواجه ثورات الخوارج وتمرد المدن السورية ومؤامرات الأمراء الأمويين الذين اعتبروا سلطته غير شرعية. كل ذلك فسح المجال للدعوات السرية بالعمل الفعال، ولقد كانت المنظمة السرية الماشمية بقيادة أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية من أنشط الأحزاب المعارضة السرية، وقد أوصى أبو هاشم قبيل وفاته إلى محمد بن علي العباسى لصلة الصداقة والقرابة والتلمذة بينهما ولتقارب آرائهما، ولضعف الروابط بين أبي هاشم وأقربائه من العلوبيين وتبعاد آرائهم السياسية. وهكذا تحركت المنظمة السرية إلى عباسية صرفة.

وقد وجّه الإمام فعالياته إلى خراسان، ولعل الدوافع التي دفعته إلى اختيار خراسان لكونها موطن العرب المقاتلة الذين عركتهم الحروب الطويلة مع الترك، والذين عبروا مراراً عن تدميرهم من سياسة الأمويين، ولكونهم كذلك لم يت分成وا بعد إلى فرق وأشباح متنافرة؛ كل واحدة تتبع هوئيًّا معيناً وتقاتل بعضها البعض الآخر، كما هو الحال في العراق والجزيرة الفراتية وببلاد الشام. كما وأن سياسة الكبٍّ والقوة الأموية لم تمارس بعد في خراسان لعدم حدوث ثورة عارمة ضد الأمويين كما حدث في العراق مثلاً، ولذلك فالعرب من أهل خراسان كانوا ما يزالون على مقاسكم وصلابتهم. وقد انتشر الدعاة في قرى مرو حيث استقرت القبائل العربية، وفي كل مدينة كان فيها حامية عربية. لقد أدرك الدعاة أن العرب وحدهم مصدر السلطة والقوة الضاربة في خراسان. ومن أجل الانتصار على الأمويين كان يتحتم على الدعاة كسب العرب إلى الدعوة. وكان العرب في خراسان ينقسمون إلى كتلتين:

(١) المقاتلة. (٢) المستقرين الذين مارسوا التجارة والحرف والزراعة.

إن ظروف خراسان من حيث قبائلها وعلاقتهم ببعضهم وبالسكان المحليين، والخلافة الأموية في دمشق لعبت دوراً في إيهاد الجيو المناسب للثورة. فالعرب الذين استوطنوا قرى مرو كانت لهم أسباب للتذمر ترجع إلى حرمانهم من الامتيازات التي يتمتع بها المقاتلة من

العرب، ومنها حرمانهم من العطاء والمناصب السياسية والعسكرية والإدارية المهمة. وما زاد تذمرهم أن الوالي الأموي سلط عليهم الدهاقين الفرس جلباً خراج الأرض منهم، ومن الطبيعي أن يتلاءم هؤلاء العرب المسلمين من سيطرة الأمراء الملوك الذين لم يكونوا فرزاً فحسب؛ بل أغلبهم غير مسلمين في ذلك الوقت. هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية فقد كان للمقاتلة العرب أسباب للتذمر كذلك؛ تتلخص أولاً: بإيقاعهم على خطوط النار شتاءً. وهذا ما يسمى بالتجعير، وثانياً: كانوا لا يتسلّمون حصتهم من الفقير والغنية أحياناً، أو يأخذون أقلَّ من حصتهم منها، وثالثاً: كان ريع خراسان لا يُصرف على خراسان وأهله؛ بل غالباً ما يُرسل كلَّه أو بعضه إلى دمشق، ورابعاً: التزاع المستمر بين شيخ القبائل وبين الوالي للوصول إلى السلطة في خراسان، والوضع المرتיך في بلاد الشام أوجد عند القبائل الخراسانية نوعاً من القلق وعدم الاستقرار، ولذلك كانت الدعوة العباسية بالنسبة لهم أملاً جديداً لحياة أكثر استقراراً وآمناً.

كان النقباء وأغلبهم من العرب يتهزون فرصة الحج ليلتقطوا بالإمام ويسلموه الخمس والمدايا. وحين توفي محمد بن علي العبسي ١٢٥هـ / ٧٤٢م، تسلّم إبراهيم الإمام القيادة وبداً وجه جديد فعال للدعوة. حيث أرسل أبا مسلم الفراشاني لينوب عنه في خراسان؛ ويكون الساعد الأيمن لتقيب النقباء سليمان بن كثير المخزاعي، ووصاه بوصية اختلف المؤرخون في نصتها، على أنها تعتقد بأنَّ فقرات منها قد حرفت من قبل أعداء العباسيين لتشويه أهداف الدعوة العباسية. وفي هذه الوصية أمر الإمام إبراهيم مولاً أبا مسلم بأن يقترب إلى العرب والموالي، وأن يقتل الذين يرفضون الدخول في الدعوة أو الذين يذعنون الإمامة والذين يشك في أمرهم.

ليس هنا مجال التطويل في حوادث الثورة وتطوراتها؛ على أننا نقول بأنَّ الوضع المتدهور في خراسان بسبب التصادم بين الوالي نصر بن سيyar وجدبيع بن علي الكرماني شيخ قبائل الأزرد اليمانية؛ ساعد الدعاة العباسيين على تركيز جهودهم خلال سنة ١٢٩هـ / ٧٤٩م بجذب الأنصار، فاستطاعوا كسب شيخ الأزرد وأتباعه إلى صفوف الدعوة. وهذا الكسب رفع كفة الثوار العباسيين؛ فكانت نهاية نصر والأمويين في خراسان. ولقد أمر إبراهيم الإمام بتعيين قحطبة بن شبيب الطائي قائداً عاماً لأهل خراسان الذين توجهوا الآن إلى العراق والشام عبر فارس، وقد وقعت في جرجان معركة مهمة حيث وقف أهل جرجان الفرس مع الأمويين، على أنَّ الجيش الفراشاني استطاع احتلال جرجان وقتل الكثير من الفرس الذين قاوموا الخراسانية. إنَّ معركة جرجان دليل آخر على أنَّ الدعوة

العباسية لم تكن ثورة الفرس على الأمويين؛ ذلك لأن الفرس من أهل جرجان وقفوا إلى جانب الأمويين ضد الشيعة العباسية من أهل خراسان.

وفي الوقت الذي لم يُثر الدعوة العباسية الكثير من المدن الإيرانية بالدرجة التي يصورها فان فلوتون وولهاوزن؛ فقد هُبَّت القبائل العربية في العراق لمساعدة الجيش العباسي الذي وصل إلى العراق بقيادة قحطبة الطائي وهدته إلى أقصر الطرق للوصول إلى الكوفة. فقد كان من السهولة على شيوخ هذه القبائل أن يغيروا ولاءهم من الدولة الأموية المذيرة إلى الدولة العباسية المقبولة. وكان أبو سلمة سليمان بن حفص الخلال وزير آل محمد ورئيس دعوة الكوفة على استعداد لاستقبال الشيعة الخراسانية؛ حيث استطاع أن يخلق نوعاً من الفوضى في العراق ليغيب تحركات الجيش الأموي. وحين سمع الخليفة مروان بوصول الخراسانية إلى العراق كتب إلى عامله على العراق يزيد بن عمر بن هبيرة يؤبه على تقاعسه وعدم حشده أهل العراق لمواجهة الخراسانية؛ فأجابه يزيد قائلاً:

لم أكن أستعين بأهل العراق وقد علم أمير المؤمنين ما هم عليه من غشه وغش دولته... ولم آمن إن فعلت أن يظاهروا عدو أمير المؤمنين فليزموني لائمة في ذلك وتقسيمي. ومهما يكن من أمر فإن قحطبة الطائي لم يمهل يزيد بن هبيرة حيث تقابل الجيشان في ٢٧ آب سنة ٧٤٩ على شواطئ الفرات قرب الفلوچة، وكانت المعركة سجالاً بين الطرفين؛ انسحب في نهايتها الجيش الأموي نحو واسط. على أن قحطبة الطائي قُتل في المعركة وغرق في الفرات، ومن نتائج هذه المعركة إعلان الكوفة ولادها للجيش الخراساني؛ حيث خلع محمد القسري مروان ودعا إلى آل محمد. ثم دخل أبو سلمة الخلال المسجد محاطاً بقيادة أهل خراسان: حميد الطائي ومقاتل العكي وخازن التيمي، وخطب في الناس وزاد في أعطيائهم وأعلمهم بقرب وصول الإمام، ولكنه لم يعلن عن اسم هذا الإمام أو هويته. وفي هذا الوقت عانت الدعوة العباسية من نكسة قاسية لا وهي مقتل إبراهيم الإمام زعيم الدعوة الذي أوصلها بجزمه إلى تلك الدرجة من النجاح، حيث اعتقله مروان وقتله في دمشق. وقد هرب أقرباء إبراهيم الإمام وأخواته أبو العباس وأبو جعفر وبقيت إلى الكوفة ووصلوها في نهاية آب أو بداية أيلول من سنة ٧٤٩م. وقد تأخرت بيعة أبي العباس في الكوفة أكثر من شهر بسبب المحراف أبي سلمة الخلال إلى العلوين حيث بُويع لأبي العباس أول خليفة عباسي في ربيع الأول ١٣٢هـ / تشرين الأول ٧٤٩م.

وكان أول عمل جابه الخليفة الجديد هو تنظيم المعركة ضد الخليفة الأموي مروان الذي تختلف بين دجلة والزاب الكبير. عَيْنَ أبو العباس عم عبد الله بن علي لقيادة الجيش،

وكان الجيشان متقاربياً العدد ولكنهما لم يكونا ينفِّس الانسجام والقوة المعنوية؛ فقد كان الجيش الأموي تعوزه القوة المعنوية وتفتته العصبية القبلية، وأنهكته الحروب الكثيرة ضد الخارج والثوار. واستمرت المعركة عشرة أيام خسر مروان في نهايتها وانسحب بالجهاز الموصى الذي أغلقت أبوابها بوجهه؛ فاضطر إلى التقهقر إلى الشام. وقد حاول مروان أن يستتجد بالقبائل الشامية وخاصة القيسيبة ولكنها لم تستجب له، وانقسمت دمشق على نفسها بين مؤيد ومعارض فتركها يتبعه الخراسانية حتى قُتل في بوصير إحدى قرى صعيد مصر في ذي الحجة ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م. قائلاً قوله المشهور:

أنفرجت هي قيس انفراج الرأس ما تبقى منهم أحد، وذلك إننا وضعنا الأمر في موضعه.

أما في العراق فقد فتحت الموصى أبوابها للجيش الخراساني مستقبلة إياه بالتهليل. وأرسل أبو العباس أخيه أبي جعفر لضارع واسط حيث تحصن ابن هبيرة، واستطاع أبو جعفر أن يغري القبائل اليمانية المتعصمة داخل واسط قائلاً لهم السلطان سلطانكم والدولة دولتكم؛ فانشقت والتحقت به، ولذلك قدرَ موقعها هذا قائلاً: يحق لنا أن نعرف لهم حق نصرهم لنا... مما اضطر ابن هبيرة أن يستسلم ويطلب الأمان. على أن أبي جعفر قتله بعد أن أعطاه الأمان لأسباب سياسية. أما في البصرة فقد اعتصم مسلم بن قتيبة الباهلي ولم يسلِّم الإمارة للوالى العباسي سفيان المھلبي، ولكن اعتصامه هذا لم يدم طويلاً حيث ترك البصرة إلى الحجاز لما علم بمقتل ابن هبيرة. وبهذا استطاع الشيعة العباسية أن يتضموا على قلوب الأمويين في العراق.

العراق مركز الدولة العباسية:

لقد تحضير الثورة عن تأسيس دولة عباسية بطبيعة الحال؛ ذلك لأنَّ المنظمة السرية الماشمية كانت موالية لبني العباس وتعمل من أجلهم رغم ما رفعته من شعارات عامة ومضللة في فترة الدعوة. إذ السياسة التي سار عليها العباسيون بعد تقليلهم الخلافة مختلف عن الشعارات التي أعلنوها أثناء فترة الدعوة. فقد أعلن الخلفاء العباسيون أنهما ما جاءوا إلا للعمل بكتاب الله ورسوله، وحاربوا الجماعات المنطرفة كالراوندية وكذلك الجماعات الأخرى؛ كالملوين والخوارج وغيرهم.

وهكذا تصدعت وحدة حركة المعارضة التي قادها العباسيون ضد الأمويين. ففي العراق حاول الخلفاء التخلص من الدعاة وقادة الثورة؛ ذلك لأنَّ نفوذ الخليفة العباسى بدأ يصطدم بمنفعتهم، ولعله من المدهش حقاً كيف استطاعت الكتل المعارضة أن تؤكد نفسها بعد فترة ليست بالطويلة من إعلان الخلافة العباسية.

استقر الخليفة أبو العباس بعد بيعته في ظاهر الكوفة، ثم بني له مدينة قرب قصر ابن هبيرة سماها أهلاً شيمه انتقل بعدها إلى هاشمية الأنبار، ولعل من أهم ما واجهه في هذه الفترة هو الخراف الوزير أبي سلمة للخلافة ومراسله جعفر الصادق وعبد الله المحسن وعمر بن علي بن الحسن يعرض عليهم الخلافة. وعلى الرغم من أن عبد الله المحسن وعده بالقبول؛ إلا أن خطته فشلت بسبب تحفظ العلوين وعدم تواجد الثقة بينهما، ولقوة الشيعة العباسية الذين اكتشفوا موضع أبي العباس وأعلنوا بيعته بين الناس في الكوفة؛ فأتسع الخلال باليبيعة للخليفة أبي العباس الذي لم يتخد أي إجراء من شأنه أن يستفز الخلال، بل أرسل أخيه أبي جعفر ليتشارو في شأن الخلال مع أبي سلم في خراسان. وقد اتفقت الآراء على التخلص من الخلال، فأرسل أبو مسلم مرار بن أنس الضبي الذي قتله؛ بينما أعلن أن أبي العباس كان قد رضيّ وعفا عن أبي سلمة وأن الخوارج قتلته غيلة وعلى حين بفتحه.

فُيل أبو سلمة الخلال في عزه الذي لم يدم أكثر من أربعة شهور من قبل الأسرة التي عمل جاهداً لها؛ وقال عنه الشاعر:
ويحك من كان منذ ثلاثين عاماً يبتغي حتف نفسه غير آن

الدولة الجديدة ومحاولات الاستقرار:

يعتبر الخليفة أبو جعفر المنصور باني الدولة الجديدة ومؤسسها. يقول عنه ابن طباطبا: إن المنصور هو الذي أصل الدولة وضبط المملكة ورتب القواعد وأقام الناموس واحتىع أشياء... ويقول عنه يزيد بن هبيرة: ما رأيت رجلاً في حرب أو سلم امكر وانكر ولا أشد بيقطاً من المنصور... ويمكننا أن نصف الأخطار التي واجهت الدولة على عهد المنصور ووقفت في طريق استقرارها إلى:

- أ- تصفيّة البقية الباقيّة من الدعاة الثوار وعلى رأسهم أبي مسلم الخراساني.
- ب- منافسة عمّه عبد الله بن علي.

جـ- حركات المعارضة وعلى رأسها الرواوندية (البناح المتطرف من الدعوة العباسية) والعلويين ثم الخوارج والأمويين والقوس.

أ- الخليفة المنصور وأبو مسلم الخراساني:

لقد أصحاب صاحب كتاب الفخرى كبد الحقيقة حين صور العلاقة بين الخليفة وأبي سلم حين قال: وكان المخزع للدولة (أي أبو مسلم) يكون عنده من الدائمة والتبيّن ما

تائف منه نقوس الملوك (أي المنصور) فكلما زاد تبسطه زادت الأتفة عندهم حتى يوقوا فيه. فقد أصبح أبو مسلم أقوى شخصية سياسية في خراسان، وكان تعين الخليفة له والياً على خراسان بمثابة اعتراف بأمر الواقع فعلاً. واستطاع أبو مسلم خلال فترة قصيرة أن يتخلص من منافسيه؛ فقتل شيبان بن سلامة الحروري وعلي بن جديع الكرمانى شيخ الأزد. وفي الوقت الذي زار فيه أبو جعفر خراسان حين كان لا يزال أميراً، قتل أبو مسلم تقىب النقباء سليمان بن كثير المخزاعي دون أخذ موافقة أبي جعفر. كما أنه تخلص من ثوار عديدين آخرين، وهكذا توعدت سلطته في خراسان بعد القضاء على الطامعين في نيل ولاية خراسان. ولقد كان رأي أبي جعفر في أبي مسلم يتمثل في قوله لأخيه الخليفة كست خليفة ولا أمرك بشيء إن تركت أبا مسلم ولم تقتله.

لقد اقترح أبو جعفر على أخيه الخليفة عدة مرات المبادرة بقتل أبي مسلم؛ إلا أن الخليفة كان يعدل عن المخطة في اللحظة الأخيرة، وكان آخرها حين زار أبو مسلم البلاط العباسى في العراق سنة ١٣٦ هـ / ٧٥٤ م، ودخل أبو مسلم العراق في ١٠٠٠ مقاتل ومعه الأموال والخزانة الكثيرة وطلب إمارة الحج، ولكن الخليفة اعتذر له مجحجة أنه كان قد عين أخاه أبي جعفر أميراً للحج، وفي طريق الذهاب والعودة، زادت شقة الخلاف بين أبي جعفر وأبا مسلم خاصة بعد وصول نبأ وفاة الخليفة أبي العباس، حيث تأخر أبو مسلم عن البيعة لأبي جعفر. كما تؤكد روایات أخرى أنه حرض عيسى بن موسى على الثورة ضد أبي جعفر ووعده بمساعدته، ولكن المنصور أمهل أبا مسلم ولم يهمله حتى تم القضاء على ثورة عبدالله بن علي في الشام، ثم ذاعه قبل الدعوة بعد تردد طويل، وكان اللقاء في المدائن حيث قتله عثمان بن نهيك والحرس أثناء اجتماع الخليفة به. ولم يكن قتل أبي مسلم سوى نزاع على السلطة والنفوذ؛ فخليفة مثل المنصور لا يمكن أن يتحمل والياً ذا نفوذ واسع مثل أبي مسلم.

ب- ثورة عبدالله بن علي العباسى:

ثار عبدالله بن علي والي بلاد الشام ضد المنصور مدعياً أنه أحق بالخلافة، وأن أبا العباس كان قد وعده بالخلافة من بعده. فأرسل المنصور أبا مسلم مع عدد من قواد العرب من أهل خراسان لحرب عبدالله، والواقع فإن إرسال أبي مسلم إلى الشام كان كسباً للمخليفة؛ ذلك لأنه استطاع أن يثنى عن السفر إلى خراسان مقر ولايته ومصدر قوته. ثم إن أيهما ربح المعركة أبو مسلم أم عبدالله فهو كسب للخليفة لأنه تخلص من أحد أعدائه، وكانت نتيجة

المعركة انتصار الجيش العباسي على الثائر عبدالله الذي كان عليه أن يدرك عدم جدواه الاعتماد على أهل الشام في نزاعه مع الخليفة، ذلك لأنَّ أهل الشام لا يمكن أن يتلصوا بشخص عباسي مثله. وقد هرب عبدالله واختفى عند أخيه سليمان بن علي حتى أعطاه الخليفة الأمان الذي كتبه له عبدالله بن المفعف، وحين جاء عبدالله إلى البلاط سجنه المنصور، ثمُّ قُتل في ظروف غامضة سنة ١٤٧هـ/٧٦٥م.

جـ- حركات المعارضـة:

انشقَّ الجناح الرواوندي المتطرف عن الدعوة العباسية بعد تأسيس الدولة التي أعلنت الإسلام والستة عقيدة لها. وثار الرواوندية في أطراف متعددة من خراسان؛ فالآلهوا المنصور وألهوا أبي مسلم، ورغم أنَّ الرواوندية انقسمت إلى فرق صغيرة؛ إلا أنَّ غالبيتها اعتقدت بأنَّ الإمام إله أو نبي، وأنَّ أرواح الأئمة تتanaxن من واحدة لأخر. ولم يكن المنصور شديداً على الرواوندية أنصار الدعوة بالأمس فسمح لبعضهم بالمجيء إلى الماشمية في العراق، ولكنهم فاجاؤه بثورة عارمة كسروا فيها أبواب السجن فقتلهم بعد أن كادوا يجهزون عليه لولا توأجد معن بن زالدة الشيباني في تلك اللحظة.

أما بالنسبة للعلويين فالظاهر أنَّ الفكرة الشائعة بين الناس في تلك الفترة المبكرة أنَّ خليفة رسول الله ﷺ لا يتحتم أن يكون بالضرورة فرداً معيناً بذاته أو فرعاً هاشمياً بعينه، بل كان من حق كل هاشمي علياً أو عباسيًّا أو من أبناء جعفر بن أبي طالب أن يعمل باسم أهل البيت ويطالب بالخلافة. ولذلك انقسمت شيعة الماشميين إلى كُلٍّ؛ التفت بعضهم حول محمد بن الحنفية ثم نقلوا ولاءهم إلى ابنه أبي هاشم ثم إلى محمد بن علي العباسى، ومنهم من اتى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر الطيار الطالبي، ومنهم من ناصر زيد بن علي (زين العابدين) ودعوا إلى قتال الأمراء، ومنهم من شايع الإمام جعفر الصادق المعروف بمسالكه وعدم تحبيذه للشورة. إلا أنَّ العباسيين حين تسلّموا السلطة نظروا إلى العلوين نظرة شك واعتبروهم مصدر خطر على الدولة الجديدة. أما العلويون فنظروا إلى العباسيين كمنفِّضين للسلطة، وهكذا أصبح النزاع بين الماشميين أنفسهم.

ولم يكن العلويون متلقين على زعامة واحدة تنظم كفاحهم. ثم إنَّ كثرة الزعامات العلوية تعني بالتالي أنَّ ولاء الشيعة العلوية في تلك الفترة لم يكن بالتجاه واحد واضح متبادر. بل إنَّ أحداث القرنين الأول والثاني للهجرة تشير إلى هؤلاء الأتباع كانوا يغيرون ولاهم من فرع لآخر بكل سهولة وحسب الظروف. وقد برز من بين العلويين في هذه الفترة عبدالله الحسن وولدها: محمد النفس الزكية وإبراهيم، وقد أشاع عبدالله الحسن أنَّ أبنته

محمد هو (المهدي المتضرر) وكان هذا الادعاء خطوة مهمة في تصاعد الثورة العلوية لأنها جذبت إلى محمد أعداداً متزايدة من الأتباع؛ من بينهم المتطرفين أتباع المغيرة الجلي وبيان النهدي، وكذلك انضم إليه المتذمرون والضعفاء الذين ربما لم يكن لديهم أي ولاء للعلويين أو تفهم للقضية العلوية، ولكنهم أملوا بأنّ المهدي الجديد سينقادهم من الظلم ويوفّر لهم حياة أفضل.

ساد عهد الخليفة أبي العباس حالة من المواجهة بين العباسين والعلويين، ولكن هذه الحالة لم تدم طويلاً لأنّ هذه السياسة لا توافق المتصور الذي أظهر بهلام أن هدفه تثبيت كيان الدولة مهما كان الثمن. وركّز الخليفة جهوده على الحركة العلوية لإدراكه بأنّ هذه الحركة أصبحت رمزاً للمعارضة ضد العباسين؛ ذلك لأنّ كل الجماعات المتطرفة نقلت ولاءها إلى العلويين، وأخذلت تدعو لهم سواء كان ذلك بإخلاص أو بمجرد التظاهر لتخاذلها وجهة سياسية لغایات أخرى مبيتة.

لقد لم يجح الخليفة بما اتخذه من إجراءات في أن يغير محمد النفس الزكية على الظهور وإعلان الثورة في رجب ١٤٥هـ/أيلول ٧٦٢ في المدينة. وتُعتبر ثورة المدينة المنورة هذه ثورة إبراهيم في البصرة ذروة الكفاح العلوى ضد العباسين، ولعلّ أطرف ما في هذا الكفاح الرسائل المتبدلة بين المتصور ومحمد النفس الزكية التي عكست آراء زعيمين متنافسين حول مشكلة الخلافة وأظهرت بوضوح ادعiamات كليهما، وكانت ذات أهمية دعائية لكلا الطرفين. كما وأنّ هذه الرسائل أبرزت ما يتصف به محمد من صفات النبل والفروسية والبعد عن دهاء السياسة وخداعها، وانفعالية الملة التي تعكسها خطبه المتناقضة في أتباعه كان لها الأثر الفعال في فشل الثورة. أما الخليفة فقد كان يتكلم بلغة الواقعى الواثق من نفسه، كما وأن نبرته كانت أكثر دقة واتزان، واستعمل أسلوباً تهكمياً حتى لكانه ظهر مستهوناً هذه الفرصة الكبيرة التي سنتحت له ليجادل بها العلويين في الحسب والنسب والأولوية بالأمر والوقاء بالمهيد.

استطاع عيسى بن موسى ولّي عهد المتصور أن يتصرّ على محمد النفس الزكية الذي قُتل في المعركة. ثم تحرك عيسى بن موسى إلى البصرة لمواجهة إبراهيم بن عبدالله الحسن الذي أعلن ثورته هناك. وتُعتبر البصرة محلاً مناسباً للإعداد للثورة؛ فهي ذات مركز اقتصادي جيد، ثم إنّ مركزها الاستراتيجي مناسب. أما سياسياً فقد وُصفت بأنّها عثمانية وهذا لا يعني بالضرورة أنها ميالة للأمويين ولا أنها ضد العلويين. والمعلوم أنّ البصرة في تلك الفترة كانت قاعدة عسكرية مما جعلها تضم عناصر بدوية من المقاتلة العرب وعناصر

من أجناس متعددة أخرى، وقد زاد هذا التمازج من فعاليتها الفكرية والدينية. والواقع أن البصرة كانت منذ العصر الأموي مختلف عن الكوفة. ففي الوقت الذي تترك الشيعة العلوية في الكوفة كانت البصرة ذات السلوك السياسي الأكثر تلويثاً شاهضاً، وذلك بتحريض من بني تميم كل سلطة مركزية. وهذا ربما يفسر سبب كون البصرة ملجاً لأعداء النظام القائم. وعلى هذا فيمكّنا القول بأن مؤازرة البصرة لإبراهيم لم يكن بسبب تشيع أهل البصرة للعلويين؛ بل بسبب معارضتها للعباسيين. وهذا هو السبب الذي دفع المستشرق الفرنسي شارل بلاس إلى القول: إن حركة إبراهيم لم تكن سوى اتفاقية ثورية لم يكتب لها النجاح؛ فهي موجهة ضد العباسين، ولكنها لم تحظ بأي تأييد للقضية العلوية....

ثار إبراهيم في رمضان ١٤٥هـ / تشرين ٧٦٢م أي بعد حوالي شهرين من ثورة أخيه محمد، وساعدته قبائل عبدالقيس والأزد وأفخاذ من قبائل مختلفة أخرى دفعتها المصلحة الشخصية أو الظروف السياسية. كما وأن إبراهيم استمد عضداً كبيراً من الطبقات الفقيرة والمستضعفة في البصرة وقرى السواد. إن الضياع من عرب وغير عرب كانوا يعانون من الفاقة اقتصادياً والحرمان اجتماعياً، ولذلك كانوا يندفعون في تأييد أي حركة ضد السلطان القائم. فقد سكن البصرة عدا الأرستقراطية العربية المتنفذة والبنية عناصر مختلفة مثل الأسرورة والبخارية الإيرانية، ثم النبط وهم من سكان العراق القدماء من الأراميين، ثم الزط من المند، والزنج وهو ريق الأرض الأفارقة، ثم السياجية وهم من جنوب شرق آسيا وخاصة سومطرة. وقد دخل الكثير من أبناء هذه الأجناس الإسلام وأصبحوا موالي لقبائل مختلفة، خاصة تميم وانضموا إلى ثورة إبراهيم. كما آيد الشوراء الكبير من الفقهاء والأخذتين المعتلة والزيدية من أمثال سفيان الثور وأبي حنيفة وغيرهم.

تعتبر ثورة إبراهيم أخطر ثورة جابهت الخليفة أبا جعفر سيطر إبراهيم على البصرة ومدد نفوذه إلى الأقاليم المجاورة كالأهواز، وفارس وكرمان وكسكرو وواسط. وفي الكوفة كان له أتباع من أسد وبني عجل يثنون الدعاية له ويحضرون على الثورة باسمه. ومهما يكن من أمر فإن تردد إبراهيم في الانقضاض على الكوفة حيث الخليفة؛ أعطى الفرصة لهذا الأخير ليجمع قواته ويعمل بسرعة. وفي باخرى تقابل عيسى بن موسى وإبراهيم وإندر إبراهيم في نهاية المعركة وقتل بسهم طائش في ٢٥ ذي القعده سنة ١٤٥هـ. واعرض رأسه في الكوفة.

إن الإجراءات المرنة التي اتبعها والي البصرة العباسي تجاه البصريين المشتركون في ثورة إبراهيم تدل دلالة واضحة على اقتناع الخليفة بأنهم ليسوا موالي للعلويين. وبعد أن قضى

الخليفة على الثورات العلوية الخطيرة المخذ لقب (المنصور) حيث ثبت سلطة بني العباس وأعتبر محق مؤسس الدولة.

أما الخارج فإن الرأي السائد أن حركتهم ماتت مع نهاية حكم مروان الثاني آخر الخلفاء الأمويين الذي استطاع أن يستأصل شأنتهم، ولكن هذا لرأي مبالغ فيه؛ فالحركة الخارجية استمرت طوال العصر العباسي الأول، ونظر الخارج إلى العباسين نفس النظرة العدائية التي كانوا ينظرون بها إلى الأمويين، وتركزت حركتهم في عُمان والجزيرة الفراتية وأفريقيا. ففي الجزيرة ثار بريكة بن حميد الشيباني. كما قاد خازن التميمي حملة عسكرية ضد الإيابانية والصفرية. وفي عهد المنصور ثار المبلد الشيباني سنة ١٣٧هـ، وعطية التغلبي وحسان الهمданى ١٤٨هـ في الجزيرة الفراتية. كما ظهرت الحركة الخارجية في إيران وخاصة إقليمي سجستان وخراسان.

أما الأمويون وأتباعهم فقد فقدوا كافة امتيازاتهم بعد مجيء العباسين، وأصبحت بلاد الشام إقليماً من إقاليم الدولة؛ بعد أن كانت مركزاً لها تدرّ عليها الواردات من كل حدب وصوب، وقد كانت معارضتهم تنقسم إلى قسمين؛ الأول: الحركة الملتقطة حول السفياني المتظر وهي ذات صبغة دينية - سياسية. الثاني: ثورات شيعة الأمويين وشيوخ القبائل الموالين لهم وهي ذات صبغة سياسية بحتة. وكانت هذه الحركات موالية للأمويين في إقاليم أخرى إلا في النادر كما حدث في مصر سنة ١٦٥هـ / ٧٨١م. وتمرور الزمن ضفت بل ماتت المقاومة الإيجابية وبقيت ذكرى الأمويين في الكتب والرسائل. وقد ظهر الولاء للأمويين في حركة اليزيدية كما يقول المستشرق جويندي. ولا يزال اليزيديون يتمسكون بنسفهم إلى يزيد بن معاوية (انظر: بيان مكتب إدارة شؤون الأمويين في العراق الذي أعلن في ٢ آذار ١٩٦٩، جريدة الثورة عدد ١٦٦).

أما الثورات في بلاد فارس فقد انقسم الإيرانيون بين مؤيد ومعارض للثورة العباسية، ولكن المهم هو أن الثورة العباسية عملت على إيقاظ نفوس العامة من الناس، وبعثت فيهم آمال التطلع نحو مستقبل أفضل؛ فانتفع المجال لانطلاق الكثير من الآراء المطرفة والمبادئ القديمة التي كانت متصلة في إيران قبل الفتح الإسلامي. وبعد نجاح الثورة أهل الكثير من الإيرانيين الخير من الدولة الجديدة، ولكنهم سرعان ما أصبحوا ثقيلة أهل؛ فانضموا إلى ثورات قادها إيرانيون مثل: أستاذ سيز وسباذاز وإسحاق الشرك والمقطع وغيرهم. وانضموا كذلك إلى حركات خارجية وعلوية، وإلى حركات قادها ثوار عرب مثل: جهور العجمي وعبدالجبار الأزدي ورافع بن الليث. ويعنى آخر أنهم انضموا إلى كل ثورة ضد السلطة

المركزية. وقد تعلقت معظم هذه الحركات بذكرى أبي مسلم واعتبرته المقدمة المتطرفة بالنسبة لهم. إن هذه الثورات التي حدثت في إيران اقتصرت على فئات معينة من المجتمع الإيراني، فالواضح أنها جلبت إليها المخربين والضعفاء من الناس ومنهم غير مسلمين، ولو أن بعض الدعاة والأمراء انضموا إليها لأسباب سياسية. وكان للمعارضة الإيرانية وجه آخر يتمثل بالمقاومة السلمية عن طريق إدخال الأفكار والنظم الفارسية إلى الحضارة الإسلامية، وهذا ما مثله حركة الشعوبية والزندقة بالرغم من أن هؤلاء لم يكونوا إيرانيين فقط.

فترة الاستقرار النسبي والرفاه الاقتصادي

لقد كان هدف المتصور من بناء بغداد سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م جعلها مركزاً عسكرياً وإدارياً، ولكن الاستقرار النسي والرفاه الاقتصادي وما نتج عنه من ترقى مادي على عهد المهدى والرشيد أدى إلى تغيرات مهمة. وقد حلّ محل طبقة المغاربين طبقة متنفذة جديدة من أصحاب الأرضي والموظفين والتجار والكتاب. كما أوجد الرفاه الاقتصادي طبقة من المثقفين الذين يمتلكون الوقت والذوق وحب الاستطلاع والرغبة في التتبع؛ فكانت الحركة العلمية التي ابتدأت بالترجمة، وكان كذلك جماعات الشراك والجان والزناقة والشعوبيين.

إن عصر الرشيد **الذهبي** بكل ما فيه من مظاهر القوة السياسية والظاهرة الحضارية مثل بدايات التدهور الإداري والتفكك السياسي والتحول الحضاري. إن هذا العصر الذهبي كان يحمل في طياته أسباب قوته وعوامل ضعفه في آن واحد، ويرجع بعض السبب في ذلك إلى شخصية الرشيد نفسه.

لقد جاء المهدى بعد المتصور فتنفس الناس الصعداء بعد قوة المتصور وحزمه وشنته. وقد أفتح عهده بالنظر في المظالم والكاف عن القتل وأمن الخائف وأنصف المظلوم ويسط يده في الإعطاء، إلا أنه لم يكن يمتاز بكماءة الإداري ولا بدهاء السياسي. ولم تهدأ حركات المعارضه في عهده وعهد ابنه المادى والرشيد. فقد استمرت المعارضه الاموية في الشام وأقاليم أخرى، فشار دحية بن مصعب الروانى في صعيد مصر في عهد المهدى سنة ١٦٥هـ / ٧٨١م واستمرت ثورته حتى سنة ١٦٩هـ / ٧٨٥م، وهاجت الااضطرابات في بلاد الشام في عهد الرشيد سنة ١٧٤هـ فارسل جعفر البرمكي ليعيد الأمان والطمأنينة. وفي سنة ١٩٤هـ، شهدت حمص ثورة سفيانية بقيادة القميطر.

وقد كان عهد المهدى فترة وفاق علوية - عباسية قصيرة انتهت في أواخر عهده، وعاد التأزم إلى وضعه في عهد المادى حيث قوبلت ثورة الحسين بن علي الحسفي بشدة، وكانت وقعة فتح مجزرة يشبهها بعض المؤرخين بوقعة كربلا.

أما الرشيد فقد قتل يحيى بن عبد الله الحسني الذي حاول الثورة في الديلم، وسجن موسى الكاظم حتى مات في السجن سنة ١٨٣هـ، في ظروف غامضة دون أن يرضي الآمال التي علقها عليه الشيعة الإمامية باعتباره الإمام السابع (القائم). أما ما يخص المخواج فلم يكن نصيب هذا العهد بأقل من نصيب العهد الذي سبقه؛ فقد ثار يوسف البرم سنة ١٦٠هـ/٧٧٦م في خراسان. وفي العراق (الجزيرية) ثار عبدالسلام البشكري سنة ١٦٠هـ في قسرين وحلب، وتحدى بغداد لمدة ستين؛ وجرت مراسلات بينه وبين المهدي يشير إليها خليفة بن خياط في تاريخه وكذلك الأزدي، وخرج في الموصل ياسين الموصلي التميمي وهزم عسكر الموصل وشمل نفوذه الجزيرية، ولكنه سرعان ما قُبِلَ ثم أعقبه حزة بن مالك المخزاعي ثار في الجزيرية سنة ١٦٩هـ/٧٨٥م، وساعدته أهل الموصل الذين سمعوا سياسة بغداد بابتزاز الأموال وصرف ريع الإقليم على تواقة البلاط دون النظر إلى المنطقة وعراولة رفع مستواها. وفي عهد الرشيد شهدت منطقة الجزيرية حركة الوليد بن طريف الشاري ١٧٨هـ/٧٩٤م، وكانت حركة خطيرة على العباسين ولم يستطع الرشيد القضاء عليها إلا بعد إرسال يزيد بن مزيد الشيباني الذي استطاع أن يكسب بعض أتباع الوليد فوهنت حركته وانتهت بمقتله؛ ولذلك قال الشاعر:

وائل بعضها يقتل بعضًا لا يفل الحديـد إلا الحديـد

ولم تنته الحركات الخارجية في منطقة الجزيرية الفراتية المضطربة؛ بل ثار عدد من المخواج في عهد الرشيد منهم: الصمحصي الخارجي والعطاف الأزدي وعبدالسلام الخارجي وحزة بن عبد الله بن الأزدي، وقد ثار هذا الأخير في سجستان سنة ١٧٩هـ. أما الحركات الفارسية التي استفحلت في هذه الفترة فلعل أشهرها ثورة المتنج في خراسان (١٥٩هـ/٧٩٤م) وثورة الحمراء الخرمانية في جرجان سنة ١٦٢هـ. كما وأن المبيض، وهي من الفرق الخرمية المتطرفة في خراسان وما وراء النهر ثاروا ضد العباسين ومخالفوا مع المتنجية.

إن العصر الذهبي بكل ما فيه من مظاهر الحضارة والمدنية ومظاهر القوة السياسية يُعتبر في نظرنا؛ بداية منعطف جديد في التاريخ العباسي يمثل بدايات التدهور الإداري والتفكك السياسي والتحول الحضاري. أما روایات ألف ليلة وليلة فقد جعلت من شخصية هارون الرشيد شخصية أسطورية طفت على شخصيته التاريخية. فلقد نشأ هارون نشأة ترف جعلته بعيداً عن المسؤولية غير مقدر لبعاتها حق التقدير. ثم رفعته أمه الخيزران والبرامكة إلى الخلافة دون أن يكون راغباً فيها كل الرغبة بعد المؤامرة التي ذُبّرت على الهادي. ومنذ سنة ١٧٠هـ حتى سنة ١٨٧هـ فُوضِّن الرشيد المسؤولية بيد البرامكة يحيى وابنه الفضل

وجعفر وأقربائهم ومواليهم؛ ثم نكتبهم لازدياد نفوذهم وسعة سلطانهم الذي بدأ يضاهي بل يزيد على نفوذ الخليفة نفسه. ولعل نكتبهم كذلك تعود لسبب آخر هو تشجيعهم للنقاش وتبادل الرأي والكلام في المذاهب وخاصة الشيعية والمعترضة؛ حيث كان يحضر مجالسهم العلماء وذوو الرأي والتقلسف، وقد أثبتت هذه النزعة الحرّة التي كانت تتصف بها مجالس البرامكة المحدثين والفقهاء الموالين للعباسيين؛ فأغروا الرشيد بهم فنكتبهم ومنع الكلام في الجالس والمساجد. وزادت الأضطرابات في المشرق دون أن يستطيع الرشيد أن يهدّ حلاً لما. ما المقرب بفدادن فيه حركة انفصالية عن جسم الخلافة بدأت منذ سنة ١٣٨ هـ / ٧٥٦ م في الأندلس؛ ثم تحرّك في المقرب الأدارسة سنة ١٧٢ هـ / ٧٨٨ م، ثم اضطرب الرشيد كذلك أن يعترف بالأغالبة في أفريقيا (تونس وشريقي الجزائر) سنة ١٨٤ هـ / ٨٠٠ م مقابل دفع مقدار معين من المال للخزينة المركبة. ويعتبر الرشيد مسؤولاً عن التفكك السياسي حين قرر تقسيم الدولة بين أبناءه الثلاثة: الأمين والمأمون والمؤمن، وربما كان الرشيد في خطوطه هذه مدفوعاً برغبته في الحفاظ على سيادة العباسيين على كافة أقاليم الدولة التي بدأت تتزعّل نحو الاستقلال والانفصال، ولكن هذا الحل الذي ابتدعه الرشيد كان حلاً غير صحيح.

ورغم أن عهد المهدي والرشيد بعث روحًا جديدة في الجهاد ضد البيزنطيين، إلا أن هذه الحرب بقيت سجالاً ولم تنتهي الحدود في صالح المسلمين. وكانت أول حلقة سنة ١٥٩ هـ / ٧٧٦ م تهدف إلى الرد على هجوم قام به ليون الرابع الذي ضرب سبياط وأسر بعض المقاتلة المسلمين، وقد وصلت الحملة إلى أنقرة دون أن تتمكن فتحها. وفي سنتي ١٦٠ - ١٦١ هـ - كان هناك طافتان لكن أعمّ حلقتين في عهد المهدي مما حلّ سنة ١٦٣ هـ / ٧٧٩ م وسنة ١٦٥ هـ / ٧٨١ م حيث وصلت الجيوش الإسلامية للمرة الأخيرة إلى أسوار القسطنطينية وحاصرتها، واستطاع هارون الذي كان أميراً لهذه الحملات أن يعقد معاهدة صلح سنة ١٦٥ هـ مع الإمبراطورة إيريني دفعت بموجهاً ضريبة سنوية للعباسيين، وعلى أن تسلم جميع الأسرى من المسلمين. وحين أصبح الرشيد خليفة قاد حملات أخرى ضد البيزنطيين بنفسه. فقد انتهز الرشيد الأضطرابات الداخلية في الإمبراطورية البيزنطية سنة ١٨١ هـ / ٧٩٧ م وكذلك حربهم مع البلغار؛ فشنّ هجوماً احتل فيه الصفيصاف وتغلّل حتى أنقرة، ولكنه اضطرب أن يقبل العرض البيزنطي بعقد معاهدة صلح بسبب خطر الخزر من الشمال الشرقي. وفي سنة ١٨٧ هـ / ٨٠٣ م، شنَّ الرشيد هجوماً كاسحاً مما اضطرب الإمبراطور تقوّر أن يقبل معاهدة صلح جديدة تعهد فيها أن يدفع الجزية عن نفسه وعن ابنه. وقد كان الرشيد من الخلفاء العباسيين الذين اهتموا بالبحرية في البحر المتوسط وشنَّ حملات بحرية ناجحة على قبرص سنة ١٩٠ هـ / ٨٠٥ م، وروادس سنة

١٩٢هـ/٨٠٧. وحصل الحدود الإسلامية البيزنطية وقسمها تقسيمات إدارية جديدة سميت بالعواصم. وتشير بعض المصادر اللاتينية إلى وجود معاهدة بين الرشيد وشارمان أميراطور الفرنجة أصبحت بموجبها لشارمان حق حماية بيت المقدس، وليس في مصادرنا العربية القديمة ما يشير إلى وجود مثل هذه الاتفاقية.

ولعل من أهم مظاهر النشاط الفكري والمصراع الاجتماعي ظهور تيارات فكرية جديدة ذات اتجاهات مختلفة؛ منها التيار الفكري الاجتماعي الذي يدعو إلى إدخال مظاهر الحضارة الفارسية ونظمها إلى المجتمع الإسلامي، وإلى التشكيك بالقيم والتقاليد العربية ويدور العرب التاريخي، وتعرف هذه الحركة بالشعوبية التي ارتبطت بحركة أخرى موازية لها هي حركة الزندقة (المانوية الجديدة). ولم تكن هذه الحركات في الأعمّ حركات سياسية تهدف إلى تقويض الدولة العباسية أو الاصطدام بها أصطداماً مباشراً؛ بل كانت تهدف إلى إعادة تشكيل نظمها الاجتماعية والسياسية والروح الداخلية للثقافة الإسلامية على مثال النظم والقيم السياسية. وعلى ذلك فإن من المبالغة النظر إلى حركات المعارضة الفارسية المسلحة وحملة الشعوبين من زاوية واحدة واعتبارهما ذات هدف واحد مشترك.

العراق وال الحرب الأهلية:

إن القرار السياسي الذي اتخذه الرشيد بتقسيمه الدولة بين أبنائه الثلاثة ينم عن قصر نظر في السياسة. ولعل هذا الموقف يجعله مسؤولاً بصورة غير مباشرة عن الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون. لقد علق أحدهم على قرار الرشيد حول ولادة العهد بقوله: *لقد القى بأسمهم بيتهما وعاقبة ما صنعوا في ذلك غوفة على الرعية*. وقد لعب الرجال الذين كانوا حول الأمين والمأمون دوراً في تعزيق الخلاف لمصالح شخصية وسياسية. فكان حول الأمين الفضل بن الريبع وعلى بن عيسى بن ماهان والستني بن شاهك وبكر بن العتمر، وكان حول المأمون الفضل بن سهل والحسن بن سهل وظاهر بن الحسين. وكان دور الفضل بن سهل كبيراً في إعطاء الثقة للمأمون بعدم الاستسلام لمطالب الأمين بالتنازل عن بعض الأقاليم الواقعة تحت نفوذه أولاً، ثم بالتنازل عن ولادة العهد ثانياً. وقد تبودلت الرسائل بينهما دون جدوى؛ فكانت الحرب بين سنة ١٩٥هـ/٨١٢، وسنة ١٩٨هـ/٨٤١. وكانت قوة الأمين تتركز في العراق والجزيرة الفراتية والشام، أما قوة المأمون فالمحصّر في خراسان وبعض الأقاليم الإيرانية. وقد حاول بعض المؤرخين أن يفسروا الحرب تفسيراً عنصرياً، أي أنها نزاع بين الفرس والعرب انتهى بانتصار الفرس، واحتلال التوازن مرة ثانية بين العنصرين معتمدلين على أتواء الفضل بن سهل مثل قوله للمأمون: *أنت بين أحوالك وشيعتك*. إلا أن المتمعن في الحرب يرى بأنها استمرار للكفاح

الاجتماعي الذي ميز الفترة السابقة وازداد تعقيداً بدخول نزعات إقليمية (عراقيّة - شامية - خراسانية) وليس عنصرية.

وقد حارل الأمين أن يعتمد على أهل الشام كذلك إلا أنه فشل في مسعاه، وكان عليه أن يستفيد من تجربة عبدالله بن علي العباسي التي سبقته. فقد تجوف أهل الشام وأدركوا أنهم أوقعوا أنفسهم في ورطة ليس لهم فيها مصلحة؛ فقال أحدهم مخاطب في إخوانه: إنكم بعدتم عن بلادكم وخرجتم من أقاليمكم ترجون الكثرة بعد الفلة والعز بعد المذلة... النفير التغير قبل أن يتقطع السبيل. وهنا لابد من الإشارة إلى اسم الزوائل والأبناء. فالاصطلاح الأول يرد في أكثر من رواية في الطبرى عند الكلام على التزاع المسلح بين الأمين والمؤمنون، وكان الزوائل كجماعة وقفت إلى جانب الأمين، وكان غالبية هذه الكتلة يتجمعون في إقليمي الشام والجزيرة الفراتية. وتذكر المصادر بعض زعمائهم أمثال: نصر بن شبـت العقيلي والعباس بن زفر الملالي. وقد حار المؤرخون في تمييز هذه الجماعة؛ فعرفهم المستشرق ذي خوره في ملحقة لتاريخ الطبرى بأنهم مرتزقة غير عرب من السوريين والجزريين، ويدو أن المستشرق ذي خوره قد توصل إلى هذا التعریج مستنداً على روايات تشير إلى الزوائل والأغراـب جنباً إلى جنب؛ فلا بد - حسب رأيه - أن يكون الزوائل غير عرب.

ولكن السمعـن في روايات الطبرى وغيرها يؤدي بنا إلى الاستنتاج بأنَّ كلاً من الأصطلاحـين يؤدي إلى نفس المعنى أو على الأقل إنـهما غير مختلفـين في المفهـوم العام. ونحن في الوقت الذي نعطي العذر للمستشرق ذي خوره في الالتباس الذي وقع فيه؛ ذلك لأنَّ المصادر العربية الأصلية تزخر رواياتها بالاصطلاحـات الغامضة التي تبعث على الالتباس؛ فهـنـاك مثـلاً تراـدـفـ الأـصـطـلاـحـينـ (الأـعـرابـ)ـ وـ(الـشـرـاءـ)ـ وـ(الـشـرـاءـ)ـ الواضحـ أنهـ لمـ يـكـنـ كلـ الأـعـرابـ شـرـاءـ خـوارـجـ،ـ وـلـاـ كـلـ الـخـوارـجـ الشـرـاءـ منـ الـبـدوـ وـالـأـعـرابـ،ـ إـلاـ آـنـاـ نـرـىـ بـأنـ الزـوـاـئـلـ فـمـثـلاـ:ـ يـشـيرـ الطـبـرـىـ إـلـىـ أـنـ جـعـفـ الـبـرـمـكـيـ أـرـسـلـ إـلـىـ الشـامـ سـنـةـ ١٨٠ـ هــ ٧٩٦ـ ٧٩٧ـ لـقـعـ الـاضـطـرـابـاتـ وـوـضـعـ حدـ للـعـصـبـيـاتـ الـقـبـلـيـةـ بـيـنـ الـقـيـسـيـةـ وـالـيـمانـيـةـ وـقـلـ زـوـاـئـلـهـ وـمـتـصـلـصـلـهـ،ـ كـمـ وـأـنـاـ سـابـقاـ بـأـنـ زـعـمـاهـمـ كـانـواـ عـرـبـاـ مـنـ شـيـوخـ الـقـبـائـلـ وـزـعـمـاهـمـ.ـ إـنـ أـقـلـ الـظـنـ بـأنـ الزـوـاـئـلـ عـرـبـ قـيـسـيـةـ نـصـرـواـ الـأـمـيـنـ وـيـقـواـ بـعـدـ مـيـاـعـةـ الـمـأـمـونـ ضـدـ السـلـطـةـ الـعـبـاسـيـةـ،ـ وـلـذـلـكـ نـعـتـنـهـمـ السـلـطـةـ بـالـلـصـوصـيـةـ وـكـانـ هـذـاـ النـعـتـ مـاـ يـبـرـرهـ حـيـثـ إـنـ هـؤـلـاءـ الـبـدوـ كـانـواـ فـيـ حـالـةـ اـقـتصـادـيـةـ سـيـئـةـ،ـ وـرـمـاـ عـدـواـ إـلـىـ السـلـبـ وـالـهـبـ لـإـقـامـةـ أـوـدهـمـ.ـ وـيـرـرـوـ الـزـمـنـ أـصـطـلاحـ الزـوـاـئـلـ اـصـطـلاحـ اـجـتـمـاعـيـاـ أـكـثـرـ مـنـ كـوـنـهـ عـنـصـرـيـاـ يـدـلـ عـلـىـ الـعـرـبـ الـقـبـيـعـاءـ وـالـعـدـيـمـينـ وـخـاصـةـ الـقـيـسـيـةـ مـنـهـمـ.

أما الأبناء فشاء اسمهم كذلك أبناء الفتنة بين الأمين والمأمون. وتشير رواياتنا التاريخية إلى ارتباطهم الوثيق (بأهل خراسان) فيسمّيهم ابن سعد: أبناء أهل خراسان، وتشير رواية أخرى إلى أحدهم بقولها: إنه من أبناء هذه الدولة أصله من مرو وولادته في بغداد. وفي سنة ١٨٠ هـ كان لا يزال عدد من أبناء أهل خراسان يستوطنون الأنبار. ويسمّيهم ابن طيفور أبناء خراسان المولدون. ورغم ارتباط الأبناء (بأهل خراسان) إلا أنهم كانوا يميّزون أنفسهم عنهم، بل إنهم يفخرون على المالي والعرب والأعراب؛ مما يدلّ على أنّ الأبناء كانوا كتلة متّيزة عن غيرها، وهذه الكتلة خراسانية الأصل ببغدادية المولد.

إن صالح العلي يشير إلى الصلة القردية بين الأبناء أبناء الملوك الذين كانوا أبرز عناصر الجيش العباسي في العصر العباسي الأول، وبين أمراء المدن والأقاليم الإيرانية معتبراً هؤلاء الأبناء أحفاداً لأمراء الأقاليم والمدن الخراسانية الذين كانوا يحملون لقب ملك في القرن الأول المجري. إلا أنها نعتقد بأن كتلة الأبناء لم تكن كتلة أعمجية؛ لأن الشيعة العباسية من أهل خراسان كانوا عرباً وأعاجم؛ فالآباء دون شك سيكونون مزيجاً من النصاريين العرب والأعجمي؛ ثم إن لقب ملك لم يكن مقصوراً على الفرس بل على زعماء العرب المستوطنيين في بلاد فارس. وكان من أبرز الزعماء العرب من كتلة الأبناء عبد الله بن حميد بن قرطبة الطائي؛ كما وأنّ من أبرز الزعماء الأعاجم من كتلة الأبناء يحيى بن خالد البرمكي. وهذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن مصادرننا لا تشير إلى أي دور لعبه هؤلاء الملوك الأعاجم في أحداث الدولة العباسية، فكيف يا ترى كان الأمر بأبناء هؤلاء الملوك والأمراء الملحقين. وعنaka نقطة ثالثة ربما كانت مهمة وهي أن اصطلاح الأبناء اصطلاح عربي قديم ظهر في اليمن قبل الإسلام، وكان يُطلق على الجيل الجديد الذي نشأ نتيجة اختلاط العرب بغيرهم، ويعني الجيل الذي لا تزال تُجري في عروقه دماء عربية.

على أن الفارق بين الأبناء وبين أهل خراسان هو أنّ أهل خراسان وخاصة العرب منهم تأثروا بالبيئة الإيرانية وتقاليد حضارتها لاستقرارهم هناك رديعاً من الزمن، أما الأبناء فتأثروا بتقاليد الخلافة العباسية في العراق الذي كانت بيته مختلف تماماً عن بيته خراسان الأعمجية.

عصر المأمون:

وبعد مقتل الأمين بويع المأمون بالخلافة سنة ١٩٨ هـ / ٨١٤ مـ. وقد حاول المأمون أن يستقر في مرو عاصمة خراسان معتمداً على العون والمساندة من الأقاليم الشرقية، ولكنه واجه تحدياً عنيفاً من العراق المركز التقليدي للخلافة العباسية وخاصة من أهل بغداد.

ولعل أهم ما يميز عهد المأمون (ت ٢١٨ هـ / ٨٣٣ مـ) ظواهر ثلاث هي:

أولاً - محاولة نقل مركز الدولة إلى خراسان.

ثانياً - سياسته الترفيقية تجاه العلميين حيث بايع لعليٰ الرضا بولاية العهد.

ثالثاً - اتخاذه الاعتزال مذهبًا رسمياً للدولة واتباعه سياسة العنف تجاه المذاهب الأخرى (المغنة).

أما الظاهرة الأولى فقد ظل المأمون في مردّ حوالي خمس سنوات، وكان الفضل بن سهل يحسن له البقاء في مردّ متظاهراً بعدم الاستقرار في العراق، ولعله كان يرمي من ذلك إلى نقل مركز الدولة إلى مردّ. ولاشك فإن الفضل هذا كان فارسيّاً عموسياً لم يدخل الإسلام إلا قبل وقت قصير، ولذلك كان يحيط بالتراث والتقاليد والثقافة الفارسية ويحاول إدخالها في مراسم الدولة والباطل العباسي. وتشير بعض المصادر إلى أنه كان يُحمل على كرسى عجّن حين يذهب لمقابلة الخليفة، ويقول الجهشياري: وإنما ذهب ذو الرياستين في ذلك مذهب الأكاسرة... كما وأن الفضل بن سهل عَيْنَ آخاه الحسن بن سهل وأبا علي العراق مكان طاهر بن الحسين ليكون بالإمكان إحکام السيطرة على الوضع في العراق والاطمئنان إلى عدم وصول أخباره إلى أذن الخليفة. واستطاع الفضل بن سهل كذلك أن يفرق بين المأمون وقائده هرثمة بن أعين الذي أصر على مقابلة الخليفة لعرفه أسباب الاضطرابات في العراق والجزيرة ويطلب إليه الرجوع إلى بغداد. وحين قابل هرثمة الخليفة عاتبه قائلاً: قدّمت هذا الجبوسي (يقصد الفضل) على أوليائك وأنصارك. ولكن الخليفة أمر بسجنه ثم ذُسَ إلى الفضل بن سهل من قتلته.

إن بقاء المأمون في مردّ أثار الكثير من الامتعاض بين العرب في العراق؛ فعدا هرثمة بن أعين ونصر بن شبيث - الذي سُنّت على ذكره بعد قليل - أظهر نعيم بن خازم بن خزيمة التميمي وعبدالله بن مالك الخزاعي ويجي بن عامر معارضتهم لسياسته الخراسانية. ويظهر أن المأمون فقد الثقة بالقبائل العربية وإمكانية الاستناد عليها حيث أجاب على سؤال: لماذا لا ينظر إلى عرب الشام كنظيره إلى عجم أهل خراسان فقال:

وَاللَّهِ مَا أَنْزَلْتَ قِيساً عَنْ ظَهُورِ الْحَيْلِ إِلَّا وَأَنَا أَرَى أَنَّهُ لَمْ يَقُ في بَيْتِ مَالِيْ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ، وَأَمَا الْيَمِنُ فَوَاللَّهِ مَا أَحِبَّتِهَا وَلَا أَحِبَّتِيْ قَطُّ، وَأَمَا قَضَائِعَةَ فَسَادُهَا تَتَنَظَّرُ السَّفِيَانِيُّ وَخَرْوَجَهُ فَتَكُونُ مِنْ أَشْيَاعِهِ، وَأَمَا رِبِيعَةَ فَسَاخْطَةَ عَلَى اللَّهِ مِنْذَ بَعْثَتِ نَبِيَّهُ مِنْ مَضَرٍّ، وَلَمْ يَخْرُجْ أَثَانٍ إِلَّا خَرَجْ أَحَدَهُمَا شَامِيًّا...!

أما أهل بغداد فقد عارضوا سياسته هذه وتمذوه حين دعوا صالح بن المنصور ليبايعه بالخلافة ولكنه رفض، فبايعوا إبراهيم بن المهدي، مما دعا المأمون بعد إطلاعه على ما يجري في

العراق إلى العودة إلى بغداد سنة ٨١٩هـ/٢٠٤م والتخلص أثناء سفرته من مرو إلى بغداد التي استغرقت حوالي ستين من علي الرضا والفضل بن سهل.

تعتبر ثورة نصر بن شبت العقيلي في الجزيرة الفراتية من ردود الفعل القبلية الإقليمية تجاه سياسة المأمون الفراسانية. فقد كانت ثورته ذات نزعة بدوية تعكس تذمر القبائل السورية والجزرية على مقتل الأمين وانقلاب السلطة إلى أقصى الشرق (خراسان). ولم تكن هذه الثورة مرتبطة بحزب أو عقيدة معينة فقد أشير إليه أن يباعي لغير العباسين:

أيها الأمير قد دثرت بي العباس وقتلت رجالهم... فلو بايعت خليفة كان أقوى لما أنت فيه. قال: من أي الناس؟ قالا: ترسل إلى بعض آل علي بن أبي طالب عليه السلام فبايعه. قال: أولي بي السواداوات إن كان يقول من ولته منهم؛ إنه خلقي وإنه يرزقني. قالا: فبعض بي أمية. فقال: أولي المدربين؟ إن المدبر لا يقبل أبداً.

ولذلك فرغم ولاء نصر بن شبت العقيلي للعباسيين فإنه اعتبر مقتل الأمين ويقام المأمون في مرو وتقريره للفضل بن سهل تفضيلاً للعجم على العرب، ولاشك فإن نصر هذا يبالغ في وجهة نظره.

ولم يخل عهد المأمون من ثورات علوية؛ فرغم سياسته التوفيقية تجاه العلوين ثار عليه محمد بن إبراهيم المسمى بابن طباطبا الذي بايعه أبو السرايا السري بن منصور الشيباني وهو أحد قواد هرثمة بن أعين؛ الحاز إلى العلوين وقاد ثورة علوية باسم ابن طباطبا، وقد قضى على ثورته هرثمة بن أعين. كما استطاع هذا الأخير أن يقضى على ثورة علوية أخرى في الكوفة بقيادة محمد بن محمد العلوى. وفي اليمن ثار إبراهيم بن موسى الذي لقب بالجزار لكرمه ما قتل من أهل اليمن. ثم بُويع محمد بن جعفر بالخلافة ولكن عاد فخلع نفسه عنها. وفي البصرة ثار زيد بن موسى المسمى (بن زيد النار) لاحراقه دور العباسين وأنصارهم في البصرة.

أما البيعة لعلي بن موسى (الرضا) فقد اختلف المؤرخون في دوافعها. والظاهر أن المأمون كان يعطف على أبناء عميه من العلوين، ويميل إلى توثيق علاقته بهم، يظهر ذلك من إجراءاته وأقواله، ولكن هذا الميل لم يصل درجة تحويل الخلافة من العباسين إلى العلوين. فالمامون حصل على الخلافة بعد كفاح ولا يمكن أن يعطيها هدية سائفة للعلويين أولاً؛ ثم أن المأمون كان معتزلياً ولا يصح أن يؤيد الشيعة وخاصة الغلاة منهم حول مسألة الخلافة.

ولذلك فإني أؤيد الرأي القائل بأن حركة المأمون ببيعته للرضا كانت مناصرة سياسية لكشف بعض الشخصيات العلوية وإظهار عزوفها عن المخوض في غمار السياسة. ففي روایة أن المأمون ناقش علي الرضا قائلاً:

- يم تدعون هذا الأمر؟

- قال: بقرابة عليٍّ من النبي ﷺ وبقرابة فاطمة.

قال المأمون: إن لم يكن هاهنَا شيء إلا القرابة ففي خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل بيته من هو أقرب إليه من عليٍّ، ومن هو في القرابة مثله، وإن كان بقرابة فاطمة من رسول الله فإن الحق بعد فاطمة للحسن والحسين وليس لعليٍّ في هذا الأمر حق رهمَا حيَان. وإذا كان الأمر على ذلك؛ فإن علياً قد ابْتَزَمَما جيئاً وهما حيَان صحيحان واستولى عليٍّ على مالا يحب له.

ولم يكن عليٍّ الرضا ذلك السياسي الطموح الذي يعتقد أمالاً كبيرة على ارتكائه إلى منصة الخلافة. ولذلك فقد دب الخلاف بينه وبين الفضل بن سهل. وكان الرضا هو الذي أخبر المأمون بأحوال العراق وأوضاع راياته التي كان سببها سياسة المأمون الخراسانية - العلوية.

ويورد القفطاني في تاريخ الحكماء (طبعة برلين، صفحة ٢٢١ - ٢٢٢): «كان المأمون قد رأى آل أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب متخشين مخفيين من خوف المنصور ومن جاءه من بني العباس. ورأى العوام قد خفيت عنهم أمرورهم بالاختفاء، فظلت بهم ما يظلونه بالأنياء ويفتوهون في صفتهم بما يخرجهم عن الشريعة من التغالي؛ فراراد معاقبة العامة على هذا الفعل، ثم فكر أنه إذا فعل هذا بالعوام زادهم إغراء به. فنظر في هذا الأمر نظراً دقيقة؛ وقال: لو ظهروا للناس ورأوا فسق الفاسق منهم وظلم الطالم لسقطوا من أعينهم ولا تقلب شكرهم لهم ذمًا».

ثم قال: إذا أمرناهم بالظهور خافوا واستروا وظنوا بنا سوءاً، إذن فالرأي أن نقدم أحدهم ويظهر لهم إماماً فإذا رأوا هذا أنسوا وظهروا وأظهروا ما خفي بالاختفاء؛ فإذا تحقق ذلك أزلت من أقمته ورددت الأمر إلى حالته الأولى.

وقويٌّ هذا الرأي عنده وكم باطنه عن خواصيه وأظهر للفضل بن سهل أنه يريد أن يقيم إماماً من آل أمير المؤمنين عليٍّ صلوات الله عليه؛ وافكر هو وهو فيمين يصلح، فوقع إجماعهما على الرضا فأأخذ الفضل بن سهل في تقرير ذلك وترتيبه وهو لا يعلم باطن الأمر، وأخذ في اختيار وقت لبيعة الرضا فاختار طالع السرطان وفيه المشتبث.

قال عبدالله بن سهل بن نوحيت: هذا أردت أن أعلم نية المأمون في هذه البيعة، وأن باطنه كظاهرة أم لا؛ لأنَّ الأمر عظيم. فأنفدت إليه قبل العقد رقعة مع ثقة من خدمه، وكان

يحيى في مهم أمره وقلت له: إن هذه البيعة في الوقت الذي اختاره ذو الرئاستين لا تتم بل تتৎفض (لأنه ينكرها علاقتها بالتنجيم يذكرها) وقد أغفل ذو الرئاستين هذا. فكتب إلى: نعم وفاقت على ذلك أحسن الله جراحته فأحدى كل الحذر أن تتبهه ذا الرئاستين على هذا؛ فإنه إن زال عن رأيه علمت أنك أنت المنبه له، ففهم ذو الرئاستين بذلك. فمازالت أصوات رأيه الأولى خوفاً من اتهام المأمون لي وما أغفلت أمري حتى مضى أمر البيعة فسلمت من المأمون.

وتشير الرواية آنفة الذكر إلى محاولة المأمون إبراز العلوين وإظهارهم في الحياة العامة وعلى المسرح السياسي الذي يتقبل الأخذ والرد والخداع، وإظهار الواقع والأراء ثم العدول عنها أو مناقضتها، وعندئذ سيتغير رأي الناس وخاصة الشيعة العلوية في العلوين، ذلك لأن استمار العلوين وندرة ظهورهم وقلة معرفة الناس بآرائهم وموافقهم جعلت القوم يعدونهم فوق مستوى البشر ويتعقدون فيهم آراء ومعتقدات متطرفة غالبية. ويعنى آخر: فإن إشراك العلوين في المعركة السياسية وأمور الدولة والمجتمع بصورة أكبر؛ سيظهرهم للناس ويعاملهم بتعاملون معهم، وسيرى الناس أن العلوين مثل غيرهم من الناس لم يخانهم وأن خطأهم وفيهم الحسن وفيهم غير الحسن، وعندئذ ستضيق الشيعة العلوية ويفقد خطورها على الدولة العباسية.

إن سياسة المأمون العلوية كانت تهدف إلى كشف فلة طموح العلوين أولاً، وإظهار عدم قدرة بعض العلوين في المجال السياسي ثانياً، ودحض بعض الصفات الخارقة التي نسبتها الشيعة العلوية المتطرفة والعموم إلى بعض العلوين ولاقت رواجاً بين الناس ثالثاً.

ومهما يكن من أمر فقد اتهم الفضل بن سهل بتحسينه أمر البيعة للعلويين، حتى إن نعيم بن خازم التميمي وهو من زعماء العرب الخراسانية قال للفضل: إنك إنما تزيد أن تزيل الملك من بني العباس إلى ولد على ثم تختار عليهم فصیر الملك كسرى، ولو لا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسته على ولده وهي البياض إلى الحضرة؛ وهي لباس كسرى والملوس.

لقد كانت الأرستقراطية الفارسية ممثلة ببعض أمرائها ودهاقيتها قد مخالفت مع العباسيين الحاكمين، ولكن هذا التحالف واجه أزمات عنيفة بسقوط البرامكة وألن سهل. وزاد الشقاوة بعد عودة المأمون إلى بغداد. فاستطاع طاهر بن الحسين سنة ٢٠٤هـ / ٨٢٠م، أن يؤسس أول دويلة في خراسان حيث بعثها دويلات أخرى.

وفي عهد المأمون ثار الزط كذلك، وهو من المئون الذين عاثوا فساداً في جنوب العراق وقطعوا الطرق وسلبوا القرى وهددوا الأمن والاستقرار، خاصة وأن عددهم بلغ بضعة عشر ألفاً واستمرت ثورتهم حتى عهد المعتصم حيث قضى عليها.

أما بالنسبة لسياسة المؤمن الاعتزالية؛ فالمعلوم أنَّ السنوات الأولى من الخلافة العباسية شهدت تناقضات واضحة في السياسة الدينية رغم إعلان الخلفاء أسيير على كتاب الله وسُنة نبيه.

فبعد تجاذب عديدة مع آراء دينية مختلفة، قرر العباسيون تبني عقيدة أهل الحديث المعروفيين فيما بعد بأهل السنة والجماعة، ولكن الخليفة المؤمن قرر اتخاذ الاعتزال ملهمًا رسميًّا للدولة. ولكن المعتزلة الذين نادوا بحرمة الرأي والإرادة وأفضلية العقل؛ تعسقوا حين وصلوا إلى كرسى الحكم، وأضطهدوا خالقينهم في الرأي وخاصة أهل الحديث، فكانت ألمعَة التي قاسى منها أحد بن حنبل وآياته الأمرين. وكانت هاردة فعل مشابهة على عهد التوكل فيما بعد حيث سيطر من عرف فيما بعد أهل السنة، فسادت المجتمع الإسلامي موجة من التشتت والتزمت بين الفرق والجمود الفكري؛ آخر المجتمع الإسلامي ولم يقدِّمه.

أما في المجال الثقافي والعلمي والحضاري فقد لقيَ بعض المؤرخين المؤمن باستاذ الحضارة العربية "تأثير العلمي الكبير في المجال الحضاري". الواقع فإنَّ عصر الرشيد وأبنائه كان ذهبيًّا من الناحية الحضارية والثقافية. ففي أول عهد العباسيين تعلم المسلمين صناعة الورق عن طريق بعض الأسرى الصينيين، وأحدثت هذه الصناعة ثورة ثقافية عارمة. كما ساعد الرفاه الاقتصادي إلى وجود حياة حضرية متقدمة؛ وتنمية الذوق الراقى وحب الاستطلاع والرغبة في معرفة ما عند الأمم من ثقافات وعلوم.

ويقول المستشرق متز: بأنَّ حركة الترجمة من العلوم والأداب الإغريقية إلى العربية أدت إلى ما يسميه (حركة الرينسانس) أي حركة الإفادة أو النهضة الإسلامية.

على أنَّ رد الفعل الإسلامي على التفاعل الحضاري هو الإنتاج الجديد ذي الخصائص المبدعة في كثير من حقول المعرفة العقلية. وكان الرشيد أول من أنشأ (بيت الحكمة) الذي جعله مركزاً للكتب والوثائق، ومعهداً للترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية. ثم زاد اهتمام المؤمن ببيت الحكمة لحبه للفلسفة والعلوم العقلية، وقد أرسل هذا الخليفة بعثة علمية لجلب بعض الكتب من بلاد الروم، وكان بين أعضاء البعثة الحاج بن مطر وأبن البطريق ويوحنا ابن ماسوبيه.

وقد تأثر المسلمون في هذه الفترة بثقافات كثيرة؛ أهمها: الفارسية واليونانية والهندية. أما الأولى فكان تأثيرها في الأدب والاجتماع وأصول البلاط والإدارة ومراسيمها. أما الثانية فكان تأثيرها في الفلسفة والمنطق والطبع؛ ذلك لأنَّ المسلمين شعروا بحاجتهم إلى أساليب الحاجة والجدل الموجودة في المنطق اليوناني، وذلك من أجل الدفاع عن الإسلام ضد

خصوصه من الشعوبين والزنادقة وغيرهم. أما الثالثة فقد أثرت في مجالات الأدب والرياضيات والفلك والإلهيات. وتبين من هذا أن الثقافة العربية الإسلامية غدت ثقافة عالمية هضمت وأبدعت حضارة جديدة ساهمت في تطور البشرية. وقد جمع بعض المؤرخين والمستشرقين أسماء العلماء الأفذاذ في عصر المأمون، وأسماء المصنفات والكتب التي ترجمت أو ألقت، ومن هؤلاء الدو ميللي وأحمد فريد رفاعي وجرجي زيدان وفؤاد سيف زكين؛ حيث نلاحظ فهارس لأسماء العلماء ولأسماء التصانيف التي ألفها العلماء أو ترجموها عن المندية واليونانية والفارسية والسريانية والنبطية والقبطية في مختلف فروع العلوم والمعرفة.

نهاية دور القوة وبديات الضعف:

لقد أدت إجرامات المهدى حول ولاية العهد ثم أخطاء الرشيد وما وقع في أعقابها من حرب أهلية إلى ازدياد نفوذ القادة العسكريين والمتغلبين في البلاط في أمر البيعة وولاية العهد. وقد امتنع بعض القادة عن البيعة للمعتصم وحاولوا البيعة للعباس بن المأمون. ولكن المعتصم بطبيعته العسكرية المحبولة على الشجاعة بادر إلى السيطرة على زمام الأمور مستنداً على الموالين له وعلى شرعية خلافته بعد أخيه المأمون.

إن أهم ظاهرة في عهد المعتصم (٢١٨هـ / ٨٣٣م - ٢٢٧هـ / ٨٤٢م) هي كثرة استخدام الأتراك وتزايد عددهم في الجيش والبلاط، رغم أن الأتراك وُجدوا في البلاط قبل عهد المعتصم بكثير؛ حيث ظهرتهم منذ زمن الخليفة المنصور. بل يذهب بعض المستشرقين إلى أكثر من ذلك؛ فيدعون بأن الأتراك في بلاد ما وراء النهر وتركستان، ساعدوا العباسين في القضاء على الأمويين وتأسيس الدولة الجديدة. ولاشك فإن هذه النظرة الأخيرة مبالغ بها. ومهما يكن من أمر فحين جاء المعتصم رأى السبيل مهدأً أمامه، وبصفته رجلاً عسكرياً فقد كان أعرف الناس بهم حين جعلهم واصطبغهم، على حد قول الجاحظ الذي يصف هؤلاء الأتراك بأنهم بدو العجم. فأصبح الأتراك رجال العباسين وجندهم لفضائلهم على سائر الجيوش، والظاهر أن نفوذ الأتراك بدأ بالقوة في عهد المعتصم نفسه، ويشير ذلك من روایة الطبری التي يشکو فيها المعتصم من عدم إخلاص الترك وتناقض ولائهم، فيقول له أحد صحابته: ... استعمل أمير المؤمنين فروعاً لم تنجب إذ لا أصول لها. ومع ذلك فإن التتابع السیئة لاستخدام الترك لم تظهر على عهد المعتصم.

ولكن اصطناع الخليفة للأتراك أدى إلى سخط بغداد وجنده بغداد عليه. فقد ضاقت المدينة من جاء إليها من الأتراك البدو الحفاة الذين لم يعرفوا أن يتصرفوا تجاه البغداديين. كما شعر الجند من الفرق الأخرى وخاصة الحربية (وهم من أهل خراسان) بالحسد تجاه

الأتراك المقربين إلى الخليفة والمعتمدين بامتيازات كثيرة. إن خوف المعتصم من الفتنة وعدم اطمئنانه إلى ولاء العرب والقُرس من الجند القداماء جعله يقرر البحث عن موضع جديد ليؤسس فيه معسكراً ينتقل إليه.

وبعد بحث تعرّف على موضع دير على دجلة شمالي بغداد، فبني مدينة (سرّ من رأى) هناك سنة ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م، ولم يؤكد كما فعل المنصور على التحصينات والأسوار؛ بل أكد على المظاهر الحضارية، وهذه دون شك دلالة على انتقال العرب من دور الهجوم والفتورات إلى دور الدفاع والاستقرار بما في ذلك من اهتمام بالتجارة والزراعة، حتى إن المعتصم نفسه اهتم بأمر الزراعة في سامراء، وشجع رجال الدولة على شقّ الترع والمساهمة في الحملة الزراعية.

أما ردود الفعل الفارسية تجاه سياسة المعتصم التركية؛ فكانت حركة التمرد التي قادها بابك الخرمي والملازيار والأفشين. وتتصف هذه الحركات كلها بصفة واحدة لدى المؤرخين المسلمين؛ وهي أنها خرمية تعتقد بالحلول والتتناسخ والرجعة والإباحة المزدكية؛ أي إباحة النساء على الرضا منهنَّ وأشتراكية الأرض وإبطال الدين الإسلامي وسلطانه السياسي. على أن هذا الرأي يمثل وجهة نظر واحدة وليس لدينا وجهة نظر الخرمية في مذهبهم هذا؛ رغم ظهور دراسات حديثة تشير إلى أن الصورة التي أظهرها المؤرخون المسلمين عن الخرمية صورة مبالغ فيها. فيرى المستشرق كريستنسن أن صفاتي الشهوة والإباحة متلاصقتان مع الزهد الذي كان أساساً للمزدكية (الخرمية هي مزدكية جديدة)، كما شك المستشرق برنارد لويس مشاعية الزوجات. أما المستشرق الروسي سولودخو فينفي تهمة مشاعية الزوجات ويقول: بأنه مجرد اختلاق المؤرخين الناظرين بعدهاء للحركة المزدكية الثورية. ويستطرد سولودخو قائلاً: بأن هذه التهمة هي الوصمة الدائمة التي يوصم بها كل من يهاجم نظام التملك الشخصي. ويرد المستشرق الروسي ضياء الدين موسى على المؤرخ حسن إبراهيم حسن ويعتبره واحداً من أولئك الباحثين الذين سُوّدوا صفحة كل خصوم الخلافة ومن ضمنهم بابك والخرميون، وذلك رغبة في إظهار النقاء الروحي والعصمة للخلفاء وحاشيتهم وتزيكيتهم أمام التاريخ!!. والظاهر أن أغلبية أتباع بابك من الفلاحين والمعدمين المذمومين من أرباب الضياع وأصحاب الأموال. وقد بدأت في أذربيجان ثم انتشرت في آذاليم إيران الشمالية مثل: طبرستان وجرجان وأرمينية. ونجح بابك كذلك في كسب أمراء طبرستان وأذربيجان وإنضم إليه أمراء بعض القبائل الكردية. وبهما يكن من أمر فإن هذه الحركات الإيرانية عبرت بصورة عامة عن سخط الضيفاء من الناس، وكانت رمزاً للإحساس المرهف

واليقلة الجديدة في إيران. بحيث يبالغ المستشرق سبولر وبعتبرها معبرة عن النوعي القومي الإيراني^{١١}. على أن هذه الدراسات الحديثة هي الأخرى مبالغ فيها ولا تمثل حقيقة البابكية. كما وأن باشك اتصل بالبيزنطيين وأمدوه بالمساعدة ضد أعدائهم العابسين، وقد استمرت حركة باشك أكثر من عشرين سنة (٢٠١ - ٢٢٢ هـ) حتى أُسرَ وصلبَ في سامراء. وتحلّص المعتصم من انتصار باشك الخرمي حيث تمكن من القبض على المازيار وصلبه سنة ٢٤٤ هـ، كما سجن الأفتشين ومنع عنه الطعام حتى مات سنة ٢٦٦ هـ.

أما العرب فسخطوا على سياسة المعتصم وثاروا خاصة في بلاد الشام، حيث حدثت ثورة عارمة في فلسطين بقيادة أبي حرب البرقع اليماني الذي دعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وانقسمت دمشق إلى ثورته. ولكن قائد المعتصم استطاع القبض عليه وسجنه في المطبق وكان ذلك في سنة ٢٧٧ هـ / ٨٤٢ م.

أما دمشق فاستمرت في تمردتها ولم يستطع الوالي العابسي إعادة سيطرته إلا بعد وصول الجدة العسكرية من الخليفة، وقيل في هذه الثورة ما ينأز ١٠٠ شخص دمشقي.

لقد كانت الخلافة العباسية منذ الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، في شغل شاغل عن البيزنطيين بسبب المشاكل الداخلية والتطورات الجديدة في المجتمع الحضري الذي فضل الدعة والاستقرار على الحرب، ويسبب التنازع بين فرق الجندي العربي والفارسية والتركية. على أن عهد المعتصم شهد نشاطاً حربياً جديداً في الجبهة البيزنطية خاصة بعد المجزرة التي ارتكبها الإمبراطور البيزنطي تيوفيل في زبطرة؛ حيث قتل رجال المسلمين وسبى نسائهم، وكفر نفس العمل في سهيل. مما دعا المعتصم إلى التحرك سنة ٢٣٣ هـ / ٨٣٨ م بجيشه الكبير يقوده أشناس وعجيف بن عنبرة والأفتشين، وقد استطاع الجيش الإسلامي أن يتصرّف على البيزنطيين الذين انسحبوا أمامه حتى أثقرت التي احتلها دون مقاومة. ثم تقدم نحو عمورية التي استسلمت بعد حصار عنيف؛ ثار المعتصم لزيطرة، حتى إن مؤرخ كتاب العيون والخدائق يقول: إنه كان ينادي على الرقيق خمسة عشرة عشرة وعلى المتابع جملة واحدة. وكان في نهاية المعتصم محاولة حصار عاصمة الإمبراطورية؛ ولكنه أحسن بوجود مؤامرة في الجيش لعزله وتصفيته العباس بن المأمون، وكان زعيم هذه المؤامرة القائد العربي عجيف بن عنبرة بالاشراك مع قادة عرب وأئمّة آخرين، ويعود سببها إلى التنازع بين الجندي العربي والتركي، ولذلك قرر الخليفة العودة بعد عقد المذنة وتبادل الأسرى سنة ٢٦١ هـ / ٨٤١.

لم يكن المعتصم في نظر التاريخ خليفة بعيد النظر قديراً في إجراءاته السياسية، بل شَبَّ على الرماية والرُّولُع بالصيد وركوب الخيل واستعمال السيف والرمح. ولعله أراد بتقريريه للأتراك تقوية الدولة التي بدأت علام تصدى لها بالظهور، ولكنه أخطأ في هذا التقدير حيث لم يستطع أن يسيطر على الجندي الأتراك، واحتل التوازن بينهم وبين فرق الجيش الأخرى. كما وأن بناء لسامراء كان له عواقب على الخلقاء من بعده الذين أصبحوا في عاصمة نائية أشبه ما تكون بمسكر يحيط بهم الأتراك، وأصبح بقاوئهم في الخلافة رهناً برضي القادة الأتراك عليهم.

ولم يكن المعتصم بهم باختيار وزرائه فكان أغلبهم قليلي الثقافة ومن غير طبقة الكتاب. ورغم أنه استمر في سياسة الاعتزاز إلا أن ذلك لم يكن - في أغلبظن - عن عقيدة بل كان تقليداً أعمى لسياسة أخيه المأمون، ولذلك فقد كان المعتصم أقلّ مرونة وتساغعاً حتى إنه ضرب أحد بن حنبل بالسياط لعدم موافقته على القول بخلق القرآن، وقد قيل في المعتصم: إنه إذا غضب لا يالي من قتل ولا ما فعل.

ردود الفعل جاه الحنة... عهد المتوكل (٢٣٢هـ/٨٤٧م) إلى (٢٤٧هـ/٨٦١م)

كان عهد الواقع استمراً للنهج السياسي الذي سار عليه المأمون والمُعتَصِّم. أما عهد المتوكل فكان بمثابة مرآة انعكست فيها ردود الفعل تجاه سياسة المأمون العتزلية - العلوية وسياسة المُعتَصِّم التركية، ولذلك فإنّ أمم ما يزيد عهد المتوكل هو مساندته ما سمع فيما بعد بمذهب أهل السنة والجماعة وقضاؤه على الاعتزاز وتشديده على المعارضنة العلوية؛ ثم عاولة تدارك الرُّوضَع بالحد من نفوذ الأتراك. ولكن النتيجة كانت وقوع الخليفة ضحية الصراع المذهني من جهة؛ والصراع بين الكتل للوصول إلى المراكز السياسية ودسائس البلاط من جهة ثانية. فقد استطاع القادة الأتراك أن يكسوا المتصدر بن المتوكل إلى جانبهم، واستطاع المتصدر هذا أن يجمع حوله المعارضين للخليفة من أتراك وعلويين، وانتهت المشادة بقتل المتوكل وتنصيب المتصدر خليفة؛ حيث بدأت فترة من القواسم السياسية في الخلافة العباسية كان للقادة الأتراك خلاماً اليدي العلية.

لقد جاء الخليفة المتوكل بترشيح ومساندة القادة الأتراك في الجيش، و كنتيجة للمنايسنة الحادة بين الجيش والبيروقراطية المدنية، فقد كان على رأس الجيش القائدان وصيف وإيتاخ، أما جماعة الكتاب والوزراء فكان من زعمائها أحد بن أبي دواود قاضي القضاة وابن الزيات الوزير وأحد بن أبي خالد أبو الوزير وغيرهم. ولكن التصادم بين أهل القلم وأهل السيف

كان لابد أن يقع؛ فسقط ابن الزيات، وإزاء الوضع الجديد وتزايد نشاط القادة الأتراك حاول الخليفة المتوكل أن ينهج نهجاً جديداً لينقذ نفسه والخلافة.

إن أهم ما يميز عهد المتوكل هو موقفه المعادي للمعتزلة والمأoid للسنة. فقد حاول المأمون أن يعتمد على المعتزلة، ولكنه ارتكب خطأ كبيراً بالمخاذا الإجراءات القسرية (المخنة) ضد المخالفين للذهب الرسمي، ووصلت ذرورتها في ضرب المعتصم أحمد بن حنبل وقت الواثق أحمد بن نصر الخزاعي، إلا أن هذه السياسة لاقت تذمراً من قبل العامة، ولعل من نتائجها إعلان الواثق ندمه على ما عمله أثناء المخنة.

أما المتوكل فقد أصدر مرسوماً سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م أعلن فيه إنتهاء المخنة، وفرض حظراً على المناقشة والكلام حول طبيعة القرآن وما يتبعها من مسائل فقهية. وأمر المتوكل بتشييع ودفن أحد بن نصر الخزاعي في احتفال رسمي مهم؛ فأحيا بذلك ذكراء بعد ست سنوات من مقتله أثناء المخنة. ولكنه اخذ تدابير مشددة لمنع انفجار العامة وما يتبعه من فقدان النظام والنهب فكان صمام الأمان الذي حفظ الأمن والاستقرار في المجتمع.

وقد أصبح لأحمد بن حنبل مكانة كبيرة عند المتوكل، وغداً يرمز بطبيعة الحال إلى الاتصال ما سمي بمذهب أهل السنة والجماعة؛ ذلك الاتصال الذي كافع أهل الحديث من أجله كفاحاً طويلاً، ومنذ الآن بدأ مذهب أهل السنة يتبلور وتتضمن معالمة. ومع ذلك فالمعروف عن أحد بن حنبل أنه لم يباي بالعروض السخية التي قدمها إليه المتوكل، ورفض أن يخدم الدولة أو أن يقبل مالاً ولم يبق مع المتوكل في سامراء.

وعلى ذلك فإن ابن حنبل نهج لنفسه نهجاً مستقلّاً لا يرتبط بالسلطة ولا بالمتشددين من أهل السنة، وكان يمثل روح العصر الذي عاش فيه؛ وأثر على جاهير غفيرة من الناس نتيجة صلابته أثناء المخنة وتبنيه بعقيدته ويعده عن السلطان رغم عاولة الخليفة إغراءه بالوظائف والأموال. ويشير السيوطي بأن سياسة المتوكل أنسنة كانت على مذهب الشافعى وليس الحنبلي، ولعل ذلك كان صحيحاً خاصة وأن موقف ابن حنبل لم يكن إيجابياً في هذا المظاهر من مظاهر سياسة المتوكل لم يكن مستقلّاً بذاته وإنما كان ناتجاً عن الظروف السياسية ومرتبطاً بالمظاهر السياسية الأخرى التي استجده في عهد المتوكل. ويعنى آخر؛ هناك أسباب وجيهة حلت الخليفة على اتباع هذه السياسة الدينية المأولية لأهل السنة، وذلك من أجل الحصول على عضد شعبي قوي من العامة ومن الفقهاء وأهل الحديث المعروفين بتأثيرهم على الناس ضد معارضيه السياسيين وعلى رأسهم الأتراك والعلويون.

أما الأتراك فقد حاول الخليفة أن يجد من سلطتهم التي جاوزت الحدود وأصطدمت بالخليفة، وقد استطاع الخليفة قتل القائد إيتاخ سنة ٢٤٩هـ/١٨٤٩م، ونجح في مصادرة ضياع القائد وصيف في أصفهان. وكانت فرقاً عسكرية جديدة من العرب وعناصر أخرى ليقابل بها الأتراك. إن الفرورة السياسية هي التي دفعت بالموكل نحو العرب، ولذلك حاول أن يتمركز في منطقة عربية ويحيط نفسه بالقبائل العربية، ولم يكن هناك أحسن من دمشق حيث حاول نقل العاصمة إليها سنة ٢٤٤هـ/١٨٥٨م. ومرة أخرى نقول: بأن الموكل وهو الخليفة عباسى كان عليه أن يتعظ بمحاولة عبدالله العباسى والأمين اللذين حاولا الاعتماد على عرب الشام ففشلوا؛ ذلك لأنَّ عرب الشام الموالين للأمويين لا يمكن أن يخلصوا للدولة العباسية. ومن إجراءات الموكل الأخرى بناؤه مدينة الجعفرية سنة ٢٤٥هـ/١٨٥٩م، وعهده لابنه المعز بولاية العهد بدلاً من المنتصر الذي عُرف بعطشه على العلميين وعلاقته للأتراك ضد أبيه. أما العلاقة بين الموكل والعلميين فالمعروف عن هذا الخليفة أنه لم يتردد في اتخاذ كافة الوسائل للحد من نشاط المعارضة العلمية، ومن هذه الوسائل: تشجيعه للأدباء والشعراء في الكتابة والنظم في مدح العباسين وإثبات حقهم في الخلافة. تشجيعه لحركة أناضبة ذات الشعور المعاذى للعلميين ولحركة الثابتة وهي الكتلة ذات الميل الموالية للأمويين لإضعاف أمر العلميين بين الناس. تحديده إقامة علي المادي الإمام العاشر للشيعة الإمامية في سامراء. إجلاء كافة العلميين من مصر وتحديده إقامتهم في المدينة المنورة. هدمه قبور الأئمة في كربلاء. منعه الشعائر الدينية التقليدية في مصر في ذكرى الحسين.

لقد عارضت سياسة الموكل كتلة قوية من البلاط كان يرأسها ابنه المنتصر الذي جُرِدَ من ولاية العهد سنة ٢٤٧هـ/١٨٦١م، وهذا دفعه إلى الارقاء في أحشان الشرك. كما وأنَّ أتباع العلميين اعتبروه رمزاً لمعارضتهم، وحين أحسنَ القادة الأتراك أنَّ الخليفة قد أرشك أنَّ يضر بهم ضربة قاضية تندو به قبل أن يتعشى بهم؛ فقتلوا، في يوم الثلاثاء ليلاً في مدينة الجعفرية، وكان على رأس المؤامرة وصيف وبغا الشرابي، وقد دافع عنه الفتاح بن خاقان وقيلَ معه؛ وكان ذلك في ٤ شوال سنة ٢٤٧هـ.

إن انشغال الموكل بمشاكله الداخلية وعساكته تبييت الخلافة تجاه الأتراك والعلميين فقد جعله في شغل شاغل عن الأقاليم الأخرى؛ فقويت الميل الانفصالية التي بدأت منذ عهد الرشيد والمأمون، فأسسَ الصفاريون دولية لهم في سجستان ٢٥٤هـ/١٨٦٧م، وثارت حصن سنة ٢٤٠هـ، وحاولت أرمانيا الانفصال، وثار البجة من الأجاش وامتنعوا عن تأدية الضريبة المنفقة عليها. واستغلَ البيزنطيون الفرصة فهاجموا الدولة الإسلامية برأٍ وبمراً ووصلوا إلى الموانئ المصرية.

فقد هاجم الأسطول البيزنطي ميناء دمياط سنة ٢٣٨هـ حيث كانت الخامسة المصرية مشغولة بمحفل خاص في القسطاط؛ فباغت البيزنطيون الميناء ونهبوه وأحرقوه، وسبوا ٦٠١ امرأة على حد رواية ابن الأثير وابن العربي، إن الحرب الإسلامية - البيزنطية كانت سجالاً ولم تؤدِ إلى نتائج مهمة أو مكاسب بارزة بالنسبة للطرفين.

وبقتل الخليفة التوكيل بدأ منعطف جديد في سير الخلافة العباسية؛ اشتلت فيه سيطرة قادة الجند الأتراك يختارون الخليفة ثم يقتلونه أو يعزلونه. لم يبق للخلفاء شيء من النفوذ السياسي فيما عدا فترة قصيرة حكم فيها الموفق آخر الخليفة المعتمد ومن بعده المعتضيد بن الموفق؛ أثبتت الخليفة فيها نوعاً من القوة والنفوذ، ولكنها كانت فترة قصيرة ما لبث أن عاد القادة الأتراك بعدها إلى التحكم بأمور الخلافة من جديد.

الخامسة:

يقول هيرودوت في مقدمة تاريخه: «هذه بحوث هيرودوت... نشرها أساساً في المحافظة على ذكرى أعمال الناس من النساء و حتى لا تُهرَب الأفعال العظام المشيرة التي حققها الإغريق والبرابرة (غير الإغريق) مما تستحقه من مثوية الشأن». ولعلنا في هذه الخلاصة التحليلية للعصر العباسي الأول أردنا أن نعطي فكرة واضحة للمظاهر السياسية التي ميزت هذا العصر، ولم يبق إلا أن نوضح التحولات التي استجدة بعد الانتقال من العهد الأموي إلى العباسي؛ تلك التحولات التي دعتنا إلى أن نستئنّ هذا التحول بالثورة أي التغيير الجذري.

لقد وصفت الثورة العباسية من وجهة النظر الاجتماعية والاقتصادية بكونها ثورة بورجوازية أي أنها تعبير عن آمال الطبقة المتوسطة (وخاصة البورجوازية الصغيرة) من سكان المدن والمراكز الحضرية، ولعل هذا صحيح إلى حد ما إلا أنه يمثل جانباً واحداً من عدة جوانب. فقد اشترك فيها بدور كبير العرب المستقرون في خراسان والذين امتهنوا الحرف والصناعات أو اشتغلوا بالزراعة والتجارة بعد استقرارهم، كما اشترك فيها الموالي من أصحاب الحرفة، واشترك في الثورة البورجوازية الإيرانية من الدهاقين والأمراء وأبناء الملوك الذين أضررتهم إصلاحات نصر بن سيار المالية والإدارية. ولكن الثورة العباسية لم تكن تعبير عن تدمير هذه الفئة فحسب؛ بل إنها أكثر من ذلك عبرت عن استياء الطبقات المدعومة أضعفاء في المجتمع الإسلامي، وكان من شعاراتها الآية (٥) وترجمة أن تعمّ على الآرين أشْتَقْمُوا فِي الْأَرْضِ وَيَمْتَهِنُهُمْ أَيْتَهُمْ وَيَعْسُلُهُمُ الْوَرِثَيْنَ (٥) (القصص: ٥). وعن

المظلومين وكان من شعاراتها الآية: ﴿أُولَئِنَّ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ إِنَّهُمْ ظَلَمُوا وَلَنَّ اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرَهُهُ تَقْيِيرٌ﴾ (الحج: ٢٩).

والواقع فقد كانت الدعوة العباسية في فترة لم يكن وصفها بأنها فترة أزمة ناشئة عن تطورات اجتماعية واقتصادية وفكورية تمازالت الأوضاع القائمة وأورثت قلقاً وتخليلاً وكانت التغيرات التي نتجت في أعقابها بعيدة المنزوى، ولو أنها استغرقت فترة ليست بالقصيرة من أجل أن تنضج وتبلور، ومن الطبيعى أن بعض هذه التغيرات تمت جذورها إلى أواخر العصر الأموي؛ فزادتها الثورة العباسية زخماً وقوة وقدرة على التبدل السريع.

شهدت الفترة العباسية تحول المجتمع من مجتمع قبلي إلى مجتمع حضري؛ فزاد تأثير الحضارات المجاورة على الحضارة الإسلامية وخاصة التأثيرات الحضارية الإيرانية في النظم والإدارة والمراسيم، وهذا دعا الجاحظ إلى القول: «ولة بي العباس أعمجمية خراسانية فالجاحظ لا يعني كما حاول البعض القول، بأن الأعاجم قاموا بالثورة العباسية وأن سلطنة العرب انتهت بمجيء العباسين؛ بل عنى قوة التأثيرات الحضارية الإيرانية في العهد العباسى. إن التمعن في جوانب الحياة في العصر العباسى الأول يوضح قوته ونفوذه العرب، فقد كان الخلافاء عرباً من جهة الأب، وحفل بلاطهم بذكر المأثر وأيام العرب والشعر العربي، وكانت اللغة العربية اللغة الرسمية في الإدارة والمجتمع - أما صحبة الخليفة والمقربين إليه فكانوا عرباً. أما الموالي فقد أصبح ولاوهم للخليفة أو يعني آخر للدولة - وهذه ظاهرة لم تكن موجودة من قبل، حيث كان على المسلمين من غير العرب أن يرتبطوا بقبيلة مُعَيَّنة برباط الولاء، وهذا يعني قوة الدولة وضعف المبدأ القبلي الذي اعتمد عليه الأمويون اعتماداً كلياً. ومع ذلك فلم يكن الخليفة العباسى يتورع من استخدام العصبية القبلية حين تحيطها الضرورة السياسية.

وكان مجيء العباسين نقطة تحول في نظرية الخلافة؛ حيث بثوا دعوahم في الحكم على حق القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى حق الحرمة؛ فكان من مكارهم في الجاهلية والإسلام سقاية الحجيج في الكعبة. وأدعوا بأنهم جاؤوا لإحياء السنة وقربوا الفقهاء، وأصبح الخليفة «خليفة الله» شخصية أوتوقراطية تستند على الحق الإلهي يدعمها الجيش وينفذ أوامرها طبقة الكتاب والوزراء.

وكانت ولادة العهد وراثية ولأكثر من واحد؛ حيث يختار الخليفة ولبي عهده الذي يكون غالباً ابنه. وكان الخليفة حراً في اختيار ولبي عهده، أما الشعب فعليه البيعة والطاعة.

وابدأ العباسيون منصب الوزير الذي بدأ كمساهم لل الخليفة ثم أصبح وسيطاً بين الخليفة - الذي عزل نفسه - وبين الرعية. ولم تكن الوزارة محتكرة على جنس معين؛ بل كان اختيار الوزراء من الموالي المرتبطين بالخلافة العباسية برباط الولاء والإخلاص. وكان يقدور الخليفة دائمًا التخلص والتنكيل بوزرائه كما حدث مع البرامكة ويعقوب بن داود والمورياني وأآل سهل.

ويُعد الجيش العثماني أول جيش في الإسلام. فكان المقاتل جندياً ينتظم في السلك العسكري ويتدرب باستمرار ويتهنن الحرب للدفاع عن الدولة خارجياً والمحافظة على استقرارها داخلياً، ومقابل ذلك تعنى الدولة بأدامته وتخصص عظاماً له. وبالنسبة للجند المُؤسنية، حاول العباسيون إضعاف الرابطة القبلية فيها؛ فسجلوهم حسب مدنهم وقرائهم لا حسب قبائلهم. ولكن العباسيين نظموا وحدات أخرى على أساس قبلية يستفيدون منها عند الحاجة.

أما الجهاز الإداري فقد حاول العباسيون تطبيق المركبة الإدارية كعلاج للانحلال الإداري، وقد تحسن العمل في الدواوين فعلاً. ونجح العباسيون في خلق طبقة من الكتاب، وهو موظفو الدواوين التي توالت وزادت عما كانت عليه في العهد الأموي، وقد قاد هؤلاء الكتاب حلة إدخال المظاهر الحضارية الفارسية في المجتمع الإسلامي؛ كما كان منهم من دعا إلى الشعوبية والزندقة.

وكان لاستحداث عاصمة جديدة تنتائج مهمه. فلما كانت السلطة لا تزال يهدى العباسين فكان لابد من اختيار العاصمة في مصر العربي؛ فاختاروا العراق لغزورات سياسية واقتصادية:

فأولاً: استمرت بلاد الشام بموالاتها للأمويين ومحاولتها استرجاع مركزها المرموق.
وثانياً: كان العراق حاضرة لإمبراطوريات سابقة، وهذا يؤهله تقليدياً أن يكون مركزاً للدولة الجديدة.

وثالثاً: اختطاب الأقاليم الشرقية من الناحية السياسية كان وازعاً للحكم الجديد من أجل التمركز في العراق ليكونوا على اتصال بالمؤسنية أعوانهم وشيعتهم وليسيطروا على التحركات في هذه الأقاليم.

ورابعاً: التحول الاقتصادي من منطقة البحر المتوسط إلى مراكز الإمبراطوريات القديمة في الشرق.

خامساً: الاتعاش الزراعي للعراق والأقاليم الشرقية يقابل تدهور زراعي واقتصادي في بلاد الشام والنجاش والأقاليم الغربية.

و السادس: أدى الاتعاش الزراعي إلى حركة هجرية أخذ العراق بنصيبه منها نظراً لوقعه على طريق الترانزيت، وكانت الاعتبارات المناخية والاقتصادية والاستراتيجية قد لعبت دون شك دورها في اختيار المنصور لموقع بغداد، ولكن الواجب الأول لمدينة السلام هو أن تكون معسكراً للجند ومركزاً للدواوين الدولة الجديدة. واستمر بناء المدينة منذ سنة ١٤٥هـ/٧٦٢م حتى سنة ١٤٩هـ/٧٦٦م، مع فترة انقطاع. ثم بني المنصور مدينة الرصافة على الضفة الشرقية للدجلة سنة ١٥١هـ/٧٦٩م، وانتقل إليها ولـي العهد (المهدي) بهاشمته ومواليه، وقد دعت ضرورات الأمن وكذلك العدد المتزايد من سكان بغداد إلى بناء الرصافة. ولعل اهتمام الملقاء بالأسواق وتحطيطها في مدينة السلام والرصافة يدل دالة واضحة على النشاط الاقتصادي.

المقال الثامن

نقابة الأشراف في العصر العباسي

مسيء

نقابة الأشراف مؤسسة اجتماعية ظهرت في العصر العباسي، تهتم بأمور الأشراف ورعايتهم والمطالبة بحقوقهم وتذكيرهم بواجباتهم ويمكن عدّها منصبًا شبه رسمي لأن الخليفة هو الذي يعين نقيب الأشراف.

والأشراف في المعنى الاصطلاحي يرمي إلى فئة اجتماعية محددة تعني أولئك الذين يتسبّبون إلى آل بيت النبي صلّى الله عليه وسلم. ويقول السيوطي أن اسم الشريف في المجتمع الإسلامي أطلق على كل من كان من أهل البيت سواء كان حسيناً أو حسيناً أم علويأً أم ذرية محمد بن الحسين وغيره من أولاد علي بن أبي طالب أم جعفرية أم عقيلية أم عباسية... فلما ولّى الفاطميون الخلافة مصر قصروا اسم الشريف على ذرية الحسن والحسين...^(٤)

أما المعنى اللغوي لمصطلح الشريف فإنه يدل على معانٍ كثيرة، قبل الإسلام وبعده منها: الملو ورفعة المنزلة، ومن هنا كان الشرف يدل على السيادة والسؤود كما في رواية "وبيت تميم في بيبي حنظلة"^(٥) وفي رواية أخرى عن فخذل من قبيلة معينة.. وفيهم البيت والشرف". وكان لكل قبيلة أشرافها بيوتات العرب وللنصارى أشرافها واليهود أشرافها والجوس أشرافها. ومن هنا جاء القول: الشريف من كل قوم نسب الشريف من كل قوم. وفي هذا المعنى يرد قول سادة قريش من المشركين للرسول صلّى الله عليه وسلم: "... وإن كنت إنما تطلب الشرف فيما سودناك علينا".^(٦)

والغالب أن مفهوم الشرف استند على النسب الصافي. فالشريف هو الشخص الذي ينتهي إلى آباء متقدّمون في الشرف.^(٧)

وبحسب جاء الإسلام وضعِّيًّا جديداً تستند على الدين بدلاً من النسب والعصبية، وفي الآية القرآنية إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم..^(٨) وسئل رسول الله صلّى الله عليه وسلم: من أكرم الناس؟ قال أتقاهم. فقالوا ليس عن هذا نسألوك قال: فمن معاذن العرب تسألون؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا^(٩) ويقول واصل بن عطاء: نسي الإسلام^(١٠). ومن هنا يرى بعض المفكرين المسلمين بأن الشرف لا يستند على صفات النسب يقول البيهقي:^(١١)

قال بعض الحكماء: لا يكون الشرف بالحسب والنسب الا ترى ان اخرين لأب وام يكونون أحدهما أشرف من الآخر، ولو كان ذلك من قبل النسب لما كان لأحد منها على الآخر فضل لأن نسبهما واحد ولكن ذلك من قبيل الأنفال، لأن الشرف إنما هو فيه لا في النسب.

وفي المعنى نفسه يقول ابن قتيبة:^(٤)

فلو حمّة تسمى به نفسه إلى معالي الأمور... ويجز الشرف لنفسه ولذرته. إن أولى الأمور بالمرء خصاله في نفسه، فإن كان شريفاً في نفسه وأباوه لشام لم يضره ذلك. وكان الشرف أولى به، وإن كان ثيباً في نفسه وأباوه كرام لم ينفعه ذلك.

وقد ظل المجتمع العربي الإسلامي في تقاليده وأعراقه يفخر بالشرف المستند على النسب وظل النساب والأدباء والشعراء يفتخرن بالأنساب، وقد كرم عمر بن الخطاب زوجات الرسول ﷺ وأهل بيته وذلك بتميزهم في العطاء على غيرهم. واستمر مصطلح الشرف^(٥) في العصر الأموي ليدل على السُّودَد والرُّفْعَة فهذا زيد بن أبيه يكتب إلى معاوية بن أبي سفيان واصفاً الأحنف بن قيس:

إن الأحنف قد بلغ من الشرف والحلم السُّودَد مَا لا تتفقُهُ الولادة ولا يضره العزل^(٦) ولعل من أبرز كتب التاريخ في القرن الثالث المجري/ الشامن الميلادي كتاب (أنساب الأشراف) للبلاذري وهو كتاب قيم يتناول التاريخ في إطار النسب، ولكن مصطلح الشريف في الإسلام تغير عما كان عليه قبل الإسلام، فإذا كان أشراف الجاهلية هم كرام النسب وأهل البيت والسُّودَد والزُّعامَة فإن الأشراف^(٧) في الإسلام هم أهل بيت رسول الله ﷺ وقد تبلور هذا المعنى خلال العصر العباسي.

نقابة الأشراف في العصر العباسي:

أشارت مصادرنا التاريخية المتعددة إلى الأشراف في العصر العباسي، فقد كانت لهم نقابة خاصة بهم تسمى نقابة الأشراف لما نظامها وأحكامها. وكانت تضم في مطلع العصر العباسي والطالبيين والطاليين (الملوين والجعفريين والعقيليين). ومعنى ذلك أن الفرعين العباسي والطالبي كانوا يتظمنون في نقابة واحدة يترأسها نقيب واحد، وبقيت كذلك حتى بدايات القرن الرابع المجري/ العاشر الميلادي حيث أصبح لكل ثلة نقيب. فكان هناك نقيب الماشمين (أي العباسيين) الذين احتكروا لقب الماشمين لهم وحدهم ونقيب الطاليين. وقد ساعد وجود الأمراء البربريين في بغداد منذ سنة ٩٤٦هـ/١٣٣٤م على فصل الطاليين عن العباسيين.

ونقابة الأشراف كما وصفها الماوردي^(١١) مؤسسة موضعية على صيانة ذري الأنساب الشريفة عن ولادة من لا يكادون في النسب، ولا يساوونهم في الشرف ليكون عليهم أحبي وأقره فيهم أقضى.

ومن الواجبات المنوطة بالنقيب: تولي أمور الأشراف وضبط أنسابهم وتسجيل مواليدهم ووفياتهم في السجل (الجريدة) وتزويدهم عن المكاتب الدينية ومنعهم من ارتكاب المأثم والمطالبة بحقوقهم ودعوتهم إلى أداء الحقوق، ومنع النساء الحاشيات من الزواج من غير الأكمام وما أشبه ذلك من التكفل بأمر البتام والنظر في أمر الأيام (الصبايا).^(١٢)

وبtrib سلطة النقيب طيبة ولايته فهي إما عامة وتشمل كل الصلاحيات المعنية والتنفيذية. أو خاصة فله مجرد الإشراف والرعاية.^(١٣)

وكان لكل نقيب نائب وعدد من الموظفين (الكتاب) وعامل يهتم بنظافة الديوان وخدمة الكادر الإداري فيها.

وكان لابد أن تتوفر شروط معينة في النقيب لكي يختار الخليفة لònقة الأشراف، كان من أهمها إحاطته بأخبار العرب وأنسابهم ومعرفته بالشريعة وأنه من أهل الفتوح والعلم.

وكان هناك نقابة في كل مدينة كبيرة، وأما في بغداد فيبدو أن منصب نقيب النقابة قد أوجد على غط قاضي القضاة لينتسب أعمال النقابة في المدن وخاصة بعد أن انقسمت النقابة إلى نقابتين الحاشيين والطاليين.

اما ترشيف النقيب في بغداد فكان يتم وفق مراسيم معينة يحضرها كبار رجالات الدولة، حيث يقرأ عهده الوزير ويحيط به الأشراف. وكانت المراسيم تحرى في دار الوزارة ثم يخرج النقيب في موكب وعليه الخلعة التي أهدتها الخليفة عائدًا إلى منزله.^(١٤)

ويمكن أن يستند إلى نقيب الأشراف الطاليين أو العباسين في بغداد وظائف أخرى مثل أمير الحج أو صاحب المخزن أو الوزارة أو السفارة حيث يتتبه لاستقبال الرسل والزوار أو يرسلون كسفراء من الديوان الخلاني إلى سلاطين الأطراف. وقد أورد لنا الكازرونمي في مقامته في قواعد بغداد أن الخليفة العباسي كان يشرف على تنظيم موكب الحج من بغداد مدينة السلام عاصمة دار الإسلام، وكان يختار للحجبي كل أميراً هو في العادة من الأشراف الطاليين أو الحاشيين (العباسيين)، ويتم اختياره وفق مراسيم وأصول في دار الخلعة بمحضور القضاة والأشراف والفقهاء ويخلع عليه الخلعة بالخلع السنوية ويفرضه بالخطبة وبحماية قوافل الحجاج الذين يجتمعون من مختلف أنحاء المشرق في بغداد. وينصب أمير الحج النقيب في الكعبة لواء الخلعة ويخطب باسمه ويعلق قناديل القضة والذهب باسمه وكذلك الكسوة والأستار.^(١٥)

وعلى غرار الوزارة أصبحت النقابة في العصور العباسية المتأخرة وراثية في أسر معينة لفترة طويلة أو قصيرة مثل ما حدث في عائلة الأقاسي الطالية وعائلة الزيني العباسية. ويبدو أن أعداد الأشراف كان كبيراً وكانت تخصص لهم رواتب وجرابات شهرية أو سنوية. ولم تكن العلاقات بين نقابة الأشراف أو بعض أعضائها ودية على الدوام مع الخليفة العباسى، بل إن نقيب الماشيين وهو عباسي لم يستطع الدفاع عن أفراد نقابته تجاه إجراءات المخلفاء العباسين ضدهم. فالخلافاء كانوا يمنعون الأمراء العباسين من الخروج كثيراً من دار المخلافة والاختلاط بالمجتمع، وكان الأمراء العباسيون يتقيون في دار الفردوس ودار الشجرة ودار الصخرة بل يصفهم الرحالة ابن جبير بأنهم «معتقلون اعتقاداً جيلاً لا يخرجون ولا يظهرون»^(١٦). وكان الخليفة يعتقل أعمامه وأبناءهم في دورهم وأحياناً يمنع أولاده من الخروج بكثرة والاختلاط خوفاً من نشاط سياسي ضده أو حذراً من الحركات الدينية – السياسية المعارضة للدولة والتي يمكن أن تكسبهم إلى جانبها. ومن هنا كان من أهم مهام نقيب الأشراف تنظيم أعضاء نقابته من أجل البيعة للخليفة الجديد واستمرار الولاء له.

أما نقيب الطالبيين في بغداد فكان أشد حذراً في علاقاته مع الخليفة العباسى وقد حدثت مشادة^(١٧) بين الخليفة العباسى القادر بالله ونقيب الطالبيين الشريف أبي أحمد الحسين بن موسى (والد الشريف الرضى) سنة ٣٩٤هـ فقد تقدّم هذا الأخير بأمر من البويعين نقابة الطالبيين وقاضى القضاة واللحج والمظالم فامتنع الخليفة العباسى من تقليله منصب قاضى القضاة. وحدث أن الخليفة القادر نفسه جمع كبار علماء وفقهاء بغداد وعلى رأسهم الشريف الرضى والشريف المرتضى والشيخ المقيد وأبي حامد الإسفرايني وغيرهم كثير ووقعوا على محضر ضد الفاطميين بمصر يقدح في أنسابهم ويكتُب ادعائهم للنسب الفاطمي وذلك سنة ٤٠٢هـ/١١١١م. ويعلق ابن الأثير قائلاً بان الشريف الرضى وقع خوفاً حيث كان نقيباً للطالبيين وأميراً على الحجيج، لأنه كان يعتقد بصحة نسب الفاطميين حكام مصر آنذاك فإن الخوف يحمل على أكثر من هذا.^(١٨)

ومهما يكن من أمر فإن نقابة الأشراف بفرعيها العباسى والعلوى (أو الماشمى والطالبى) لعبت دوراً اجتماعياً وفكرياً مؤثراً وكان لها حضورها في الحياة العامة خلال العصر العباسى. والمعروف تاريخياً أن المنشول حين اجتاحوا بغداد سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م قتلوا نقيب العباسين الشريف أبو الحسن علي ونقيب الطالبيين الشريف أبو علي بن المختار مع الخليفة المستعصم وأولاده الأمراء.^(١٩)

الهوامش

- (١) السيوطي، جلال الدين، إحياء الميت في فضائل آل البيت، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥ فما بعد.
- (٢) انظر ابن سلام، طبقات الشعراء، مصر، مطبعة السعادة ص ١٩. - ابن منظور، لسان العرب، ج ٢ ص ٣١٧. راجع كذلك بشر فارس، تاريخ لغة الشرف، في مباحث عربية، مصر ١٩٣٩، ص ٩٧.
- (٣) الواحدي، أسباب التزول، مصر، ١٣١٥ هـ ص ٢٢١.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٩ ص ١٦٩.
- (٥) القرآن الكريم، سورة ٤٩ آية ١٣.
- (٦) البخاري، صحيح، ج ٢ ص ١٤٥.
- (٧) الإشيهي، المستطرف، مصر، ١٣٤٨ هـ ج ٢ ص ١٦.
- (٨) البيهقي، الخاتم والمساوي، طبعة جيسن، ١٩١١، ص ١٠٦. - كذلك بشر فارس، المرجع السابق، ص ١٠٢.
- (٩) راجع: ابن قتيبة، كتاب العرب، ص ٢٨١.
- (١٠) ابن قتيبة، هيون الأخبار، ج ١ ص ٢٣٩. - انظر كذلك الإشيهي، المستطرف، ج ١ ص ١٨٣.
- (١١) الماوردي: الأحكام السلطانية، بغداد، ١٩٨٩، ص ١٥٣.
- (١٢) المصدر نفسه. - ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات، م الخامس ج ١ البصرة، ١٩٧٠، ١٤٥ فما بعد.
- (١٣) الماوردي، المصدر السابق، ص ١٥٤ فما بعد.
- (١٤) ابن الدبيسي، ذيل تاريخ مدينة السلام بغداد (خطوطة مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب، جامعة بغداد) ج ٢ ورقة ٢٧.
- (١٥) الكازروني، مقامة في قواعد بغداد، مجلة المورد، بغداد، ٨٤ ص ٧٤. - شاكر مصطفى، المدن في الإسلام حتى العهد العثماني، بيروت، ١٩٨٦، ج ٢ ص ١٢٣.
- (١٦) ابن جبير، الرحلة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٨١.
- (١٧) ابن الجوزي، المتنظم، ج ٧ ص ٢٢٦ فما بعد.
- (١٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨ ص ٢٤ فما بعد.
- (١٩) الغساني، المسجد المسووك...، بغداد، ١٩٧٥ م، ص ٦٣٧ فما بعد.

المقال التاسع

الخلفاء والفقهاء^(٤)

نظرة تاريخية في المظاهر الدينية للسياسة العباسية

المقدمة:

في مجتمع كالجتمع الإسلامي في العصور الوسطى تداخل المظاهر الدينية والسياسية للخلافة ويصعب تحديد خط واضح بينهما. حيث يظهر تأثير الدين الإسلامي وأوضاعاً جليةً في مراقب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة، وتحتدم كل السلطات في يد الخليفة «خليفة الله». في مجتمع كهذا، من الطبيعي القول بأنه لا يمكن الكلام عن سياسة السلطة (الدينية) لأنها لا يمكن تمييزها عن نشاطات السلطة في المجالات المختلفة الأخرى وخاصة المجالات السياسية الخفية.

على أننا أردنا (بالسياسة الدينية) أو البعد الديني في السياسة العباسية اصطلاحاً يتضمن ما بين ما يتضمنه الموقف التي وقفها العباسيون الأوائل تجاه الفقهاء والمحدثين ونظرتهم السياسية حول الخلافة ثم سياستهم تجاه المعارضة الدينية - السياسة المتمثلة بالكتل الموالية لأعدائهم، وتجاه الزنادقة والشعوبين.

الواجهة الدينية للخلافة العباسية:

معلقاً على سياسة الخلفاء العباسين قال ابن الطقطقي^(٥): إن هذه الدولة ساست العالم سياسة مزوجة بالدين والملك، ويفيد هذا المؤرخ مفسراً ليقول بأن الأتقياء وأهل الورع والدين أطاعوها لموافقتها لمشاعرهم الدينية وأطاعوها الآخرون خوفاً أو طمعاً، ولعل في هذا القول بعض الصحة وخاصة فيما يخص شطره الأول. وسنرجح التعليق على الشطر الثاني إلى مناسبة قادمة.

رغم أن الدعوة العباسية كانت ذات صبغة سياسية واضحة إلا أنها كانت ذات جوانب خلفية حيث لم يتورع الدعاة والنقباء من استغلال كل الشعارات الدينية التي مثلتها الفرق المختلفة المعادية للأمويين من أجل كسبها إلى جانب العباسيين في فترة الثورة.

(٤) نشر المقال في مجلة آفاق عربية البغدادية، العراق، ١٩٧٧م.

وبعد الانتصار العباسي وسيطرة الخلفاء العباسين على زمام السلطة، تخلوا عن أنصارهم وتبرأوا من الأفكار والشعارات المتطرفة وغير المتطرفة التي استغلوها أثناء الدعوة والثورة. فسحقوا حركات الرواوندية المطربين في خراسان والعراق وغدت الخدشية تهمة يعاقب معنتها بالقتل حيث قتل أبو مسلم محمدًا بن سليمان المخزاعي بتهمة الخدشية^(٢). وقضوا على الحركة الخارجية في خراسان والعراق وكذلك قضوا على ثورات العلوين الغلاة منهم والمعتدين. كما قابلوا حركات الفرس بشدة صارمة واتخذوا تدابير عسكرية وفكرية لمحابتهم. وهكذا بعد تجارب ميدانية مع عقائد مختلفة قرر العباسيون تبني مذهب الجماعة الذي يمثله في تلك الفترة المبكرة أصحاب الحديث. على أن تبلور موقف العباسيين واتضاحه أدى إلى تبلور موقف معارضيه أيضاً الذين نظموا أنفسهم على شكل فرق عديدة انظمت إليها الجماعات التذرعة والبائسة وتمثلت فيها مصالح شخصية وعلمية وعقائدية قديمة يعود بعضها إلى ما قبل ظهور الإسلام وانتشاره.

على أن تبلور هذه السياسة ووضوح معالمها لم يحدث بين ليلة وضحاها، بل اخذ وقتاً طويلاً ومر بتجارب عديدة وتأثر بعوامل مختلفة. فلقد كان على الخلفاء العباسين أن يكيفوا مواقفهم بمذہب وبراعة. فالتصور ذلك السياسي القدير كان منأً ودبليوماسياً في مواقفه تجاه الفرق والتكتلات المعاشرة حيث أبدى تفهمه لمبادئ الرواوندية وتساهل معهم أول الأمر حماولاً لإبقاءهم سندأً للدولة ولكن لم يتمكن عقيدتهم أو يجعلها مذهبأً رسمياً كما فعل المأمون مع المعزلة، ولكنه اضطر إلى ضربهم حين هددوا حياته وعرضوا الدولة للخطر. ومع ذلك فتظهر بعض الروايات التاريخية أنه عفا عن بعضهم وتساهل مع البعض الآخر.

ومن جهة أخرى فإن هذا الخليفة نفسه هو رائد الحركة الرسمية الداعية تبني الدولة العباسية لمذهب أصحاب الحديث وميله إلى الفقهاء والخدّفين المعروفيين يميّلهم لهذا المذهب.

إن هدف العباسين من تبني مذهب رسمي لدولتهم كان بهتابة سلاح فعال في معركتهم ضد المعارضه من جهة والزنادقة والشعوبية من جهة أخرى. فقد كان العباسيون بحاجة إلى مذهب يجمع حولهم الرأي في دولتهم ضد العناصر التي تحاول القضاء على دولتهم سياسياً وعلى الإسلام دينياً. وعلى ذلك يمكن القول بصورة عامة بأن سياسة العباسين الدينية كانت سلحاً سياسياً بيد الخلفاء إضافة إلى كونها قاعدة دينية. وقد كانت هذه السياسة حصيلة عاملين:

الأول – ظهور مذهب أصحاب الحديث الذي تبلور فيما بعد إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

الثاني - رغبة الخليفة العباسي بضم سلامة البت العباسى والدولة العباسية ضد عناصر المعارضة المختلفة.

وكانت عناصر المعارضة لذهب أهل الحديث تمثل في تلك المرة بالمعزلة والغلاة من أتباع العلوين والخوارج والنابة والمانوية (الزنادقة) أما عناصر المعارضة للدولة العباسية فتتمثل في العلوين والأمويين والفرس والخوارج.

لقد حاول أبو العباس المنصور والمهدى والرشيد أن يؤكدوا على الإسلام التمثل بأهل الحديث. بينما حاول كل من المأمون والمعتصم والواشق أن (يوفق) بين أصحاب الحديث ويقترب إلى العلوين المتدينين في الوقت نفسه فتبني (ذهب المعزلة). إن هذه المحاولة أضفت السند الشعبي، التمثل بالعامة المنضوين تحت ذهب أهل الحديث للعباسيين، وليس ذلك فحسب بل اصطدموا بعنف بالسلطة العباسية حينما حاول المأمون في آخر عهده أن يغيرهم على قبول الاعتزاز. وفي عهد المتوكل يبرز الإسلام التقليدي متصرفاً بعد محنته المشهورة. وقد استند المتوكل على ذهب أهل الحديث الذي بدأ يتبلور إلى ذهب أهل السنة والجماعة كقاعدة قوية لسلطته، لا بسبب صعود هذا الذهب ومن يمثله من الفقهاء أيام الحسنة فقط بل لقوة المعارضة التمثلة بالعلويين وأنصارهم كذلك. ولعل الخليفة المتوكل يعتبر مثلاً واضحاً للخلفاء العباسيين الأوائل الذين تعد سياستهم الدينية انعكاساً صادقاً ورد فعل طبيعى لأوضاعهم السياسية. ويعنى آخر فإن إرضاهم فقهاء أهل الحديث وتقريفهم عن طريق إحياء الشعائر الدينية والتاكيد عليها وفرض قيود جديدة على أهل الذمة. كل ذلك كان ضرورة ملحة لكتسب تأييد هؤلاء الفقهاء ومن ورائهم جمهور العامة لضمان أمن الدولة العباسية ضد نشاط أحزاب المعارضة. وقد ظلل فقهاء ما سمي ذهب أهل السنة يبذلون جهوداً كبيرة خلال القرون التالية لحماية مذهبهم تجاه التحذيات المختلفة داخل نفوذ الدولة وخارجها ولإدراك أكبر درجة من الوحدة الدينية والاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي وعارية الفتنة والتفتت.

دور الخلفاء في تبلور ذهب " أصحاب الحديث":

لم يترك الخلفاء العباسيون الأوائل فرصة ثانية دون أن يؤكدوا على ميلهم إلى ذهب أصحاب الحديث^(٢) ودون أن يبدوا رغبتهم في جعله مذهبًا رسميًّا للدولة. فقد أشار الخليفة الأول أبو العباس إلى عدل خلافة الراشدين كما أشار المنصور إلى حسن سيرة الخلفاء الراشدين^(٣). وأظهر الميل إلى أحكامهم وتشريعاتهم.

وأظهر العباسيون أنهم يمثلون الجماعة وأنهم خير من يحكم لأن الله طهرهم وأذهب عنهم الرجس. وبأنهم ما جاءوا إلا لإنجاح السنة واتباع القرآن. ويشير إلى هذا الدور البروفسور كب فيقول فقد أخذوا (ال Abbasians) يؤكدون للناس ما للخلافة من منزلة دينية ومن مهمات دينية ويرعون الفقهاء رعاية يكتفون بها حماية رسمية للذهب أصحاب الحديث تحت إشراف الدولة على أساس تذكرنا بتنظيم الزرادشتية في ظل الساسانيين^(٤) ويرى صديقي^(٥) بأن عاولة الدولة تبني مذهب رسمي لها ساعد على زيادة انتشار الإسلام في إيران حيث كانت الديانات الفارسية القديمة لا تزال شائعة. وهذا الرأي يؤكد ما ذهبنا إليه سابقاً من أن وجود مذهب رسمي كان ضرورة دينية وسياسية ملحة. فالحركات الإيرانية كالبهافريدية والمنتعمية والخرمية كانت تعتمد على الإيرانيين غير المسلمين بالدرجة الأولى، وكذلك الحال بالنسبة إلى ثوار طبرستان والديلم. وقد قام هارون الرشيد بنفسه بعدة عاولات لنشر الإسلام في هذه المناطق الثانية، كما عمل الولاة جدياً لتقريب الإسلام إلى أذان الناس هناك وبناء المساجد لهم. ويشير البروفسور برنارد لويس^(٦) إلى أساس الوحدة في الدولة العباسية ليقول بأنه تحول من الأصل المشترك للكتلة العربية الحاكمة إلى العقيدة المشتركة (الإسلام) ويفضي البروفسور لويس ليقول إن العباسيين مثل غيرهم من الحكام من قبل ومن بعد الذين سيطروا على السلطة بعد حركة ثورية وجدوا أنفسهم مجبرين على الاختيار بين شئين: بين آراء وأفكار أنصارهم وبين متطلبات الحكومة والإمبراطورية من جهة أخرى. وقد اختار العباسيون مذهب السنة والجماعة Drthodoxy and Continuity والاستمرارية ولذلك كان عليهم أن يواجهوا ويقمعوا حركات بعض أنصارهم السابقين. وقد أبعدت هذه السياسة بصورة خاصة البخاخ المتطرف في الدعوة الذي عبر عن نفسه في سلسلة من الانتقادات الدينية السياسية في إيران. وفي فترة متأخرة بشكل حركات متطرفة كالإسماعيلية والخشاشين والقرامطة^(٧). ويرى الدكتور الدوري بأن من واجهات الثورة العباسية الواجهة الدينية التي تناولت بالسخر على الكتاب والسنة^(٨). ويقول الأستاذ نكي كيدي^(٩) بأن القرون الأولى في الإسلام شهدت ضغط الفقهاء والعلامة عرباً وغير عرب لصالح الإدارة والنظام السياسي بصبغة إسلامية - والمعروف أن الدين كان أحد الأركان الثلاثة التي استند إليها العباسيون في تأسيس حكمهم. أما الركنان الآخران فهما الجيش والكتاب. وفي ركن من هذه الأركان أوجد العباسيون مظاهر جديدة أو طوروا المظاهر التي كانت موجودة في العهد الأموي خاصة في عهد الخليفين هشام ومروان الثاني^(١٠).

وفي روایاتنا التاريخية العديد من الأمثلة التي تدل على تصميم العباسيين على عاولة إيجاد مذهب يدعمه الفقهاء ويعضده جهود الناس. ففي عهد الثورة نادي العباسيون

بالدعوة إلى كتاب الله وسنة نبيه. وخطب داود بن علي في الكوفة فاکد ذلك ثانية ووعد الناس بأن يحكم العباسيون بما أنزل الله ونبيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخطب داود هذا في مكة فقالوا الآن تولى القوس باريها وعادت النبل إلى الترعة ورجع الأمر إلى مستقره في أهل بيتكم.. فانقوا الله واسمعوا وأطعوها ولا تجعلوا النعم التي أنعم الله عليكم سبباً إلى أن تبيع هلكتكم وتزيل النعم منكم^(١١). وخطب المنصور في مكة فكان مما حفظ من كلامه .. ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون. أمر مبرم وقول عدل وقضاء فصل والحمد لله الذي أثلج حجته وبعداً للقوم الظالمين الذين اخذوا الكعبة عرضأً والفيء إرثاً يجعلوا القرآن عرضين. ولقد حاق بهم ما كانوا به يستهزئون فكم نرى من بتر معطلة وقصر مشيد وأمهلهم الله حتى بدلوا السنة وأضطهدوا العترة وعندوا واعتدوا واستكروا وشاخ كل جبار عنيد ثم أخذهم فهل تخس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً^(١٢). وحين خطب المنصور بأهل خراسان بعد ثورة محمد ذي النفس الزكية اعتبر النصر العباسي نصراً من عند الله تعالى وبتأييده فقال حتى ابتعكم (أهل خراسان) الله لنا شيعة وأنصاراً فأحيا شرفنا وعزنا بكم أهل خراسان ودفع بمحكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصحاب إلينا ميراثنا عن نبينا نفر الحق مقره وأظهر مناره وأعز أنصاراه وقطع دابر القوم الذين ظلموا^(١٣). ولاشك أن رد الخليفة المهدي لنسبة آل زياد من معاوية إلى نسبهم الأول كان ميلاً إلى حكم السلف وطبقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم أول ولد للفراش وللعاهر الحجر^(١٤). وكان الأحادي والرشيد يأمران بقتل كل من يدان بسبه فرداً من أفراد السلف الصالحة، بل أكثر من ذلك كان الرشيد يشرف بنفسه على تطور عملية دخول الإيرانيين إلى الإسلام فقد أسلم على يديه مجموعة منهم^(١٥). ويرى العاملاني^(١٦) أن أبي بكر بن عياش قابل الرشيد فسأله هذا الأخير: أنك أدركت أمر بني أمية وأمرنا فاسالك بالله أيهما أقرب إلى الحق. فقال: إن بني أمية كانوا أفعى للناس وأنت أقوم بالصلة منهم. وقد وقع هذا الكلام موقعاً حسناً لدى الرشيد الذي أكرم القائل.

ولقد أصبح الدين أساس الإدارة في العصر العباسي بل غداً مرجعاً رئيسياً لتحديد العلاقات بين السلطة والشعب وهذا يعود إلى أن الفهم العباسي للإسلام كان أوسع وأكثر شمولًا من الفهم الأموي له.^(١٧)

ثم إن الاتجاهات الفكرية والثقافية في هذه الفترة تأثرت بالاعتبارات السياسية – الدينية. فقد أخذ العباسيون الإسلام قاعدة لدولتهم وحاولوا أن يشيعوا الأفكار والمبادئ التي تساند مصالحهم السياسية وحاربوا الأفكار المعادية للسلطة العباسية، من جهة والإسلام

من جهة أخرى. ولعل نظرة سريعة إلى المؤلفات التي ظهرت في تلك الفترة تؤيد ما ذهبنا إليه. فإذا تركنا جانباً ما كتبه الرواة والإخباريون والمحدثون لتأييد وجهة نظر العباسية نلاحظ ظهور عدد من الكتاب الذين ساندوا العباسين بطريقة أو بأخرى، فابن قتيبة أظهر الفخر الذي يجده وجود الفرق المختلفة المتضاربة على المجتمع وعلى الدين وأوضح الطريق الصحيح للMuslimين في كتابه أدب الكاتب والرد على المعتزلة. دافع ابن المفعف الجاحظ عن الدولة العباسية في معظم رسائله وكتبه وخاصة العثمانية والرد على النصارى والنابة وغيرها. وكتب علي بن ريان الطبرى كتابه في الدين والدولة في عهد المتوكل. كل ذلك وغيره ساعد على خلق جو ملائم لنصر المذهب "الآسى" الرسمي فيما بعد.

ال Abbasians ونظريّة الخلافة

أ- الخلافة مؤسسة دينية: ربما حاول بعض الخلفاء والولاة الأمويين إضفاء صبغة دينية مقدسة على الخلافة الأموية. ففي رسالة الخليفة الوليد الثاني إلى نصر بن سيار يظهر أنه اعتبر الخلافة مؤسسة مقدسة مصونة بحفظ الله ورعايته، وأنها وسيلة لإنفاق الحق وإقرار العدل وتطبيق الشريعة^(١). وإن طاعة الخليفة الأموي معناها طاعة الله ورسوله. وتفظُّر نفس هذه الدعوة في رسالة هشام بن عبد الملك إلى واليه على العراق يوسف بن غمر حيث يشير بأن الأمويين وحدهم المثلثون الحقيقيون للجماعة. وكانت خطب ولاة الأمويين تلح كذلك على مطالبة الرعية بالطاعة والتحذير من الفتنة والتمسك بالجماعة، فقد خطب خالد القسري في مكة: "فعليكم بالطاعة ولزوم الجماعة وإياكم والشبهات فإني والله ما أوري بأحد يطعن على إمامه إلا صليبه في الحرم"^(٢)، ورغم أن المؤرخين لا يذكرون للخلفاء الأمويين القاباً إلا أن ابن حزم يقول بأن قسمًا منهم تلقب حيث كان معاوية يلقب الناصر لحق الله وأن مروان بن محمد كان يلقب القائم بحق الله ولا يخفى ما لهذه الألقاب إن صحت من دلالات دينية.^(٣)

ورغم أن آثر الدين لم يكن في الواقع ضعيفاً بالدرجة التي تصورها لنا بعض الروايات التاريخية عن العصر الأموي، إلا أن الأمويين فشلوا في إرضاع الشعور الإسلامي مما أدى إلى التناحر بينهم وبين فئة من الفقهاء. ويشير إلى هذا البروفسور "جب"^(٤) فيقول: كان الخلفاء العباسيون أكثر استبداداً من الأمويين وأشد منهم تقليداً للمثال الفارسي في إدارتهم، غير أنهم على الرغم من ذلك استطاعوا أن يفرضوا الشعور الإسلامي إرضاعاً لم يبلغه الأمويون. ولعله من قبل التناقض أن يلخص الناس بالأمويين تلك التهمة الشائعة وهي أنهم حولوا الخلافة إلى ملك مع أنه لم يحدث أن مارس أموي مثل تلك السلطة الشخصية التي مارسها

العباسيون الأول أو ظهر بمثيل تلك الأبهة الملكية التي ظهروا بها. ويقول الأستاذ كيدي أن الأميين لم يزععوا النظام الديني للخلافة الراشدة عن طريق بناء دولة دينية بالدرجة التي يصورها العباسيون.^(٢٢)

ومهما يكن من أمر فقدر ما يتعلّق الأمر بالخلافة الأموية نيمكتنا القول بأن المبدأ القبلي كان أكثر المبادئ تأثيراً على تطورها.^(٢٣)

أما العباسيون فأكذبوا أن سلطتهم هي امتداد للخلافة الراشدة بعد فترة الملك الأموية، ودعوا الناس أثناء ثورتهم إلى كتاب الله وسنة نبيه واستعمل ولائهم نفس النغمة^(٢٤) بعد ذلك. وقد خاطب المتصور الشيعة العباسية وأوصى إياهم بـأنصار الدين^(٢٥) بينما دعى الأميين بـأنصار الباطل.^(٢٦) وقد أوصى المتصور نفسه ابنه المهدى بأن يكون أهل الدين أعضاده. وأصبح الخليفة مقدساً وأصبحت سلطنته مستمدّة من عند الله تعالى. فقال المتصور إنما أنا سلطان الله في أرضه أوسوسكم بتوفيقه وتسلیمه فارغبوا إليه وسلوه أن يوفقني للرشاد والصواب وأن يلهمني الرأفة والإحسان إليكم.^(٢٧) وقد وصفت إحدى الروايات الم وكل بأنه جبل مدود بين الله وخلقه.

وقد أكد الكتاب المعاصرون للفترة العباسية الأولى هذه المزايا التي استجدها أو تأكّدت في الخلافة العباسية. ومن هؤلاء الكتاب عبد الله بن المقفع وأبو يوسف قاضي القضاة والباحث.

ورغم أن نسبة المانوية إلى ابن المقفع لم تثبت بعد فالمعروف عن هذا الكاتب شكه في العقيدة الدينية أيًّا كان نوعها. ومع ذلك فقد اعترف بأهمية الدين بالنسبة للمجتمع وضرورته^(٢٨). وأكد أن الخليفة لا يستحق الطاعة إلا بإطاعة الشاعر والسنن. واقتصر على أمير المؤمنين بأن يجمع الناس على كتاب جامع وتشريع واحد، وأن يستشير بذلك أصحاب الرأي من العلماء (أهل العلم والثقافة) والفقهاء^(٢٩) ويعملهم من بين صحابه. ويستطيع ابن المقفع فيقول بأن الدين يلعب دوراً رئيساً في استقرار الحكومة وبعد أن يقسم الملك إلى ثلاثة أقسام، ملك دين أو ملك الحزم أو ملك الموى، ويرى بأن النوع الأول هو الأفضل حيث توفر طاعة الرعية ويسود الاستقرار. ومن الواضح أن طبيعة النظام السائد في عصره كان نظاماً قائماً على الدين من الناحية الرسمية.^(٣٠)

أما أبو يوسف القاضي فقد بين للرشيد بصراحة في مقدمة كتابه (الخراج) المبادئ التي تستند عليها حكومة إسلامية صحيحة تهتمّي بسنة الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز الأموي. وابتدىء بالباحث^(٣١) يدافع عن قدسيّة الخلافة فقال فلسنا نشك أن الإمام الأكبر بمنصّاته من التوفيق والعصمة والتائيد لم يكن الله ليجعله باسم الخلافة ويخبوه

بناج الإمام وبأعظم نعمة وأسبغها.. ثم وصل طاعته بطاعته ومعصيته إلا ومعه من الحلم والعقل مالا يبلغه فضل ذي فضل ولا حلم ذي حلم. ويقول في رسالة استحقاق الإمامة^(٣٣) وأن أول أحكام الدين .. المبادرة إلى إقامة إمام المسلمين ثلاثة يكونوا نشراً ولثلا يتعلموا المفسدين علة وسيباً. وحيث ابن قتيبة^(٣٤) على التفقه بعلوم الدين ولزوم السنة وهاجم المشككين فقال وأرفع درجات لطيفتنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب وينظر في شيء من المتعلق ثم يتعرض على كتاب الله بالطعن وهو لا يعرف معناه وعلى حدث رسول الله بالتكذيب وهو لا يدرى من نقله. وقد وضى عوضاً من الله وما عنده بأن يقال فلان دقيق النظر يذهب إلى أن لطف النظر قد أخرجه عن جملة الناس ويلغى به علم ما جهله. فهو يدعوهم الرعاع والغناء وهو لعم الله بهذه الصفات أولى وهي به اليق.. ولو أن هذا المعجب بنفسه الزاري على الإسلام برأيه نظر من جهة النظر لأحياء الله بنور المهدى ولكنه طال عليه أن ينظر في علم الكتاب وأخبار الرسول وصحاباته وعلوم العرب ولغاتها وآدابها فنصب لذلك وعاءه والمعرف عنه... .

بـ- سلطة الخليفة من سلطة الله:

في الإسلام السيادة لله تعالى وإليه ترجع الأمور، وهو الذي يرعىصالح العامة ولكن الله بدلاً من أن يمارس الحكم شخصياً فوض سلطته في الأمور الدينية لل الخليفة الذي يملك زمام الحكم^(٣٥). وعلى ذلك فقد كان لل الخليفة شيء من الصبغة الشيورقاطية التي لا تبعث من إرادة الشعب. وقد ظهرت هذه النظرية منذ العصر الأموي رغم خفتها في تلك الفترة. قال عبد الملك بن مروان في خطبة له: «تعظم عليهم حق السلطان وقال هو ظلل الله في الأرض وحثهم على الطاعة والجماعة»^(٣٦). ومع ذلك فلم تكن الخلافة في الإسلام مجردة تماماً عن إرادة الشعب التي كان يعبر عنها بأساليب مختلفة غير منتظمة.

وقد تأكّدت هذه النظرية وتمعت في العصر العباسي بازدياد قدسيّة الخليفة نفسها. فأصبح الخليفة خليفة الله وأصبح سلطانه سلطان الله. ولعل أول ما يجلب الانتباه هو ادّعاء العباسين بالعلم السري بما هو كائن في المستقبل. ففي رواية أخبار العباس^(٣٧) إشارة إلى أن (الصحيحية الصفراء) التي ورثها العباسيون عن أبي هاشم فيها علم الباطن وتنتهي بما سيكون في أخبار الدعوة وتطورها. وفي إحدى وصاياته لولي عهده المهدى يشير المنصور إلى العلم السري الذي يحتويه كتاب يعود إلى الفترة العباسية الأولى فيقول فإن فيه علم آياتك ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة^(٣٨). لقد استهدف المنصور من هذا الادعاء إعلام شأن الخليفة العباسية بنظر الجمّهور أولاً والرد على دعوات المعارضة الشيعية العلوية ثانياً.

ولعل اهتمام المنصور البالغ باستقرار الحكم العباسي يظهر جلياً في إحدى وصيائمه لولي عهده المهدي حيث استند على الدين مؤكداً على أن سلطان الخليفة من سلطان الله تعالى إنما جزء الدين يماربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً. ويدرك الخليفة ابنه بـأن السلطان حبل الله المبين وعروته الوثقى ودين الله القيم فاحفظه وحظه وحصنه وذب عنه وأوقع بالملحدين فيه واقعهم المارقين منه وقتل الخارجين عنه بالعقاب لهم والمثلاط بهم ولا تجاوز ما أمر الله به في حكم القرآن. واحكم بالعدل ولا تشطط فإن ذلك أقطع للشعب وأحسن للعدو والجع في الدواء.^(٤٩)

كما وان البيت التالي الذي قبل في هارون الرشيد يؤكد نفس النظرة^(٤٠):

الله قد هاروناً سياستنا لما اصطفاه فأحبا الدين والسننا

وشاع استعمال الألقاب ذات الدلالات الدينية - السياسية بين الخلفاء فاستعمل لقب إمام و الخليفة الله وظل الله. ويقول القلقشندي^(٤١) إن من القاب الخليفة أبي العباس القائم وقيل المهدي وقيل المرتضى. وتلقب أبو جعفر بالمنصور الذي كان له أكثر من دلالة. أما الخليفة العباسي الثالث فتلقب بالمهدى وهو المُنْذَدِ المتظر ومكذا. وأضاف خلفاء آخرون كثيرون اسم الله إلى أسمائهم مثل المعتصم بالله والمتوكل على الله والخ. وتشير رواياتنا التاريخية بكثرة إلى هذه الألقاب مما يدل على تداوّلها بين الناس وشيوع استعمالها. ولعلني أشير هنا إلى قول ابن المولى في المهدي^(٤٢):

أغنى قريشاً وأنصار النبي ومن

بالمسجدين بإسعاد وأحفاد

كانت منافعه في الأرض شائعة

تسري وسيرته كالماء للصادق

خليفة الله عبد الله والسلمة

وأمه حرة تنمى لأمجاد

من خير ذي يمن في خير رابية

من القبور إليها معقل الناد

وفي رسائل العرب مواضع كثيرة تشير إلى الخلافة العباسية وتصنفها بخلافة الله. وفي قصائد بعض الشعراء نلاحظ إشارات جلية تدل على المفهوم السائد بأن إرادة الخليفة من إرادة الله تعالى^(٤٣). يقول ابن هرمة للمنصور:

فاما الذي أمنت منه الردى

وأم الذي أوعدت بالشكل ثاكل^(٤٤)

وحين يخاطب مروان ابن أبي حفصة المهدى يقول:

فإن طليق الله من أنت مطلق

وإن قتيل الله من أنت قاتله^(٤٥)

ولكن بعض الفقهاء رفضوا هذه التسميات وخاصة منها خليفة الله بشدة، وإلى هذا يشير الماوردي والقلقشندى اللذان يؤكدان بأن الخلفاء الراشدين رفضوا هذه التسمية.

ولعل من الظواهر الجديدة كذلك وصف العباسين لسلتهم (بالشجرة المباركة)^(٤٦) حيث قال عبد الصمد بن علي أليها الناس لا يغرنكم صغر السن فإنها الشجرة المباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء^(٤٧) وذلك في مناسبة البيعة للأمين الذي لم يكن قد تجاوز الخامسة سنوات.

ثم إن العباسين أوضحوا في جملة خطبهم في السنوات الأولى من حكمهم وكذلك ما تدل عليه رايتهم الغلظ أشاروا أن الخلافة فيهم وسوف لا تخرج عنهم حتى قيام الساعة.

ودخلت الظواهر الدينية في مراسيم البلاط والإدارة، فكان الخليفة يرتدي بردة النبي وهي أول شارات الخلافة في المناسبات والمظالم والقضاء والصلوة وحين إعلان الجهاد على الكفار.^(٤٨)

ومن مظاهر قدسيّة الخليفة وتعاظم سلطة الخليفة نظام ولاية العهد الوراثي الذي ضرب التقاليد العربية عرض الحائط. فقد ذكرنا سابقاً أن السيادة في الإسلام لله تعالى ثم للقانون (الشريعة) وكان على الخليفة أن يطيع الله ويعمل بمحاجب القانون إلا أنه لا توجد وسيلة قانونية لمناقشة شرعية ما تقوم به السلطة أو الخليفة مما جعلهما غير مقيدين قانونياً تماماً آية مؤسسة أو تنظيم ديني^(٤٩). وبماً لهذا فإن رد الفعل أو الحكم على أعمال السلطة كان يتخذ شكلاً فردياً أي أن كل فرد يحكم بنفسه على مدى مطابقة أعمال السلطة للمصلحة العامة. ومع أن تسمى الخليفة الجديد لتصبها لا يتم رسميأً إلا بعد ال البيعة العامة أي أن السلطة كانت ترجع إلى الأمة وموافقتها ولكن هذه البيعة وخاصة في العصر العباسي لا يمكن أن تعتبر انتخاباً بأي شكل من الأشكال وإنما كانت ضرورة شكلية واعترافاً بتنصيب الخليفة حصل على سلطته بطريق التعيين أو الوراثة أو الاغتصاب والاستيلاء أو بأي شكل من الأشكال. ومع أن ال البيعة احتفظت بأهميتها في العصر العباسي الأول حيث كانت السلطة حتى عهد الرشيد ترجع ظاهرياً إلى رأي الأمة. فقد فقدت ال البيعة مزاياها العملية بعد الرشيد. وبغضن أبو يوسف القاضي المسلمين على طاعة الخليفة الله مستنداً على حديث عن

رسول الله ﷺ يحيث فيه المسلمين على طاعة الخليفة حتى ولو كان عبداً جبشاً. والطريف أن حركة المعارضية الخارجية تستند في بعض أفكارها السياسية على نفس هذا الحديث النبوى، كما وأن الإمام الغزالى استند على نفس هذا الحديث ليبرر شرعية سلطة الأمراء العسكريين الذين سيطروا على الحكم في العالم الإسلامي ويحيث الناس على طاعتهم^(٥٠). فالغزالى يحدّر من الثورة على السلطان الذى أيدته الجماعة واعترف به الناس من أجل الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية من الانقسامات وتئييب الفتنة.

ولنعد إلى العصر العباسي الأول فنلاحظ بأن نظام ولادة العهد تطور أكثر بعد عهد المأمون حيث لم يشترك في أمر تعين الخليفة بعد المأمون إلا قادة الجيش وكبار الموظفين، وكان تعين الم وكل في واقعه قراراً عسكرياً صدر من قادة الجيش وأدى إلى ازدياد تأثير الجيش في السياسة كما هو واضح في العصر العباسي الثاني. وهكذا وبصورة تدريجية فقدت الأمة آية رغبة في التأثير على نظام ولادة العهد وبالتالي ضيّعت حقها في التدخل لاختيار الخليفة. على أننا نستدرك ونقول بأن بعض السبب في هذه الامبالاة من جانب الأمة لا يعود إلى الوضع السياسي وظروف البلاط بل إن العصر كان عصر تقدم اجتماعي وازدهار اقتصادي ويظهر ذلك من انتعاش الزراعة والتجارة وازدهار المهن ورقيتها وظهور المدن وتطورها.. كل ذلك غير من مصالح الناس واتجاهاتها وجعلها لا تهتم كثيراً بمسائل السياسة والباطل وتعقيداتها.

ورغم أن المعارضية وإبداء الرأي تجاه أعمال السلطة كان فردياً فإنه كان واضحاً. وإذا تركنا جانباً أحزاب المعارضية السياسية، فقد أبدى الفقهاء والمحدثون والعلماء الكثير من الآراء الجريئة. رغم أن الفقهاء بصورة عامة تقبلوا مشروع المذهب الرسمي الذي أوجده العباسيون الأوائل وأيدوا الإجراءات التي أخذتها الدولة لحفظ الوحدة الدينية وعاربة الزندة في سبيل الاستفاظ بوحدة الجماعة الإسلامية. كما وأنهم اضطروا أحياناً إلى التنازل والتوفيق في مواقفهم تجاه السلطة. إلا أنها نلاحظ منذ البداية وجود تيار يعارض سيطرة السلطة على الأمور الدينية ويتمسك تمسكاً شديداً بمبدأ الاستقلال عن السلطة.^(٥١)

ولقد هاجم سديف بن ميمون مولى بنى هاشم الدولة الأموية واصفاً إياها بقوله اللهم إنه قد صار فينا دولة بعد القسمة، وإمارتنا غلبة بعد المشورة، وعهدهنا ميراثاً بعد الاختيار للأمة^(٥٢)، إلا أنه عاد فهاجم العباسين وانضوى تحت لواء العلوين ومدح محمد النفس الزكية فقال:

أبا اسحق حليتها

في صحة منك وعمر طويل
اذكر هنداك الله رحل الأولى

سير بهم في مصحفات الكبول

ومال بشار بن برد إلى العلويين كذلك وقال متداً بالمنصور:
أبا جعفر ما طول عيش بدائم

ولاسالم عمما قليل بسالم
على الملك الجبار يقتسم الردى

ويسرعه في المآذق المتلاحـم
وقد صيغ هذه المعارضة بصيغة دينية حيث قال:
تجردت للإسلام تعفو سبيـه

وتعري مطاه للبيوت السفراـغم
فمازالت حتى استنصر الدين أهلـه

عليك فعاذوا بالسيوف المصوارـم

ونلحظ نفس هذا الارتكاز على الدين في هجوم محمد النفس الزكية على المنصور حيث قال في خطبة له: أبها الناس فإنه كان من أمر هذا الطاغية عدو الله أبي جعفر ما لم يقف عليكم من بنائه القبة الخضراء التي بناها معانداً الله في ملكه وتصغيراً للكعبة الحرام وإنما أخذ الله فرعون حين قال أنا ربكم الأعلى...^(٥٢)

ويشير ابن قتيبة بأن أموال الملوك صارت وفقاً على شهوات النقوس...^(٥٣) وفي المقريزي^(٥٤) تعدد رواية بالخلافة العباسية فنقول بأنها استحالت كسروية وقيصرية. وفي رجال الكشي عن المعلى أنه كان يرى بأن العباسين بدلوا حكم الله ونبذوا كتابه وحرقوا فرائضه عن جهة الشريعة والسنة ويستمر المعلى قائلاً للهم إعن جبارية زماننا وأشياعهم وأتابعهم وأحزابهم وإخوانهم إنك على كل شيء قادر:^(٥٥)

وكان يعرض بعض الأفراد على الخلقاء في أثناء الخطبة أو في رسائل شخصية. فقد اعترض على المنصور، ويشير الطبرى أن رجلاً اعترض على المهدى وكان ينطرب قائلاً وأنت فاتق الله فإنك تعمل بغير الحق فقال له المهدى ما أراك إلا نبطياً فاجابه ذاك أو كد للحجـة عليك أن يكون نبطي يأمرك بتقوى الله: واعترضـن على الرشيد في مكة حيث قيل له

كثير مقتأً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون. وكان موقف الخلفاء مختلف بين قتل المعارضين أو جحسهم أو ضربهم. والمعروف أن المنصور كان يقول أملكوك لا تحتمل القدح في الملك^(٥٧) وهذا يدل على شدته تجاه أعدائه السياسيين، على أنه كان مننا واسع الفكر تجاه الفقهاء أو الأتقياء ولعله لم يغيرا على ذلك فقد اتهمه أحدهم في الكعبة بالبغى والفساد والطمع حيث قال له:

إِنَّ اللَّهَ اسْتَرْعَاكُ أُمُرَ عِبَادِهِ وَأَمْوَالِهِ فَأَغْفَلْتُ أُمُورَهُمْ وَاهْتَمَّتْ بِجَمِيعِ أَمْوَالِهِ
وَجَعَلْتُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ حِجَاجًا مِنَ الْحَصْنِ وَالْأَجْرِ وَأَيُوبًا مِنَ الْخَدْدِ وَحَرَاسًا مِنْهُمْ السَّلاَحِ
ثُمَّ سَجَّنْتُ نَفْسَكُ عَنْهُمْ فِيهَا.

ويعث عمالك من جباريات الأموال وجمها وقويتها الرجال والسلاح والكراع وأمرت لا يدخل عليك أحد من الرجال إلا نفراً سميتهن ولم تأمر بإيصال المظلوم ولا الملهوف ولا الحائم العاري ولا أحد إلا له من هذا المال حق.

فلم رأك هؤلاء النفر الذين استخلصتهم لنفسك وأثركم على رعيتك وأمرت إلا
يجبوا دونك تجبي الأموال وتحملاها. قالوا هذا قد خان الله فعانا لا نخونه؟ فاتسروا إلا
يصل إليك من علم أخبار الناس شيء إلا ما أرادوا.. وانتشر ذلك عنك وعنهم فأعظمهم
الناس وهو يوهم وصانعوهم... .

وقد بكى الخليفة وذهب الرجل دون أن يمسه شيءٌ. على أن الجاحظ يحاول الدفاع عن الخليفة العباسى فيقول على لسان المأمون لا يستطيع الناس أن ينصفوا الملوك من وزرائهم ولا يستطيعون أن ينظروا بالعدل بين الملوك ومحاتهم وكفافتهم وبين صنائعهم وبطائتهم.. وهناك خيانات في صلب الملك لا يستطيع الملك أن يكشف للعامة وضع العورة في الملك ولا أن يمنع لتلك العورية بما يستحق من الذنب...^(٥٨)

العاصيون والفقهاء من أصحاب الحديث

المعروف أن من أوائل من جاهر بالتمر من حكم عثمان بن عفان رضي الله عنه عدد من الأتقياء الذين هزت ضمائرهم تلك الترعة الدنيوية التي بدأت بالظهور حيث عارض هؤلاء أنفسهم الدولة الأموية متقادين بنفس الدواعي الدينية التي كانت تعارض المبادئ الدينية لعصر الخلفاء الأمويين.^(٥٩)

إن شعارات الدعاة العباسية وسياسة الخلفاء العباسيين الأوائل تظهر بجلاء إدراكهم لأهمية الدور الذي لعبه الفقهاء والذى يمكن أن يلعبوه في مصير الدولة الجديدة. فا أكدوا

على صفة الخلافة الدينية وحاولوا تأسيس مذهب رسمي للدولة يهددون من ورائه وضع المؤسسات الدينية تحت إشراف الدولة، كما كانت الحال في الدولة الساسانية. وتقرروا إلى الفقهاء وخاصة من أصحاب الحديث وروعهم وحاولوا كسبهم إلى تأييد الحكم العباسى. وستطرق في الصفحات التالية إلى مناقشة النقاط آنفة الذكر واحدة فواحدة فنتبع منها مدى نجاح العباسين في تقريرهم إلى العلماء والفقهاء ومدى تقبل هؤلاء لوجهة النظر العباسية.

ولعله من المسلم به القول بأن العصر العباسى الأول شهد نشاطاً كبيراً في المقول الفكرية والعقلية في المجتمع الإسلامي، وما نتج عنه من ظهور المدارس المختلفة في الحديث والفسير والتشريع واللغة والأدب والتاريخ وعلم الكلام وغيرها من العلوم العقلية والنقدية. كما وظهرت من جهة أخرى فرق وأحزاب دينية - سياسية خالفت الدولة العباسية ورألت أن العباسين اغتصبوا السلطة وحكموا بغير العدل فكان هناك العلويون والخوارج والأمويون والغرس وكان هناك المعتزلة والمرجئة والنابية والناصبة وغيرهم كثير.

على أن الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية أخذت وقتاً ليس بالقصير لكي تبلور وتتوضح معالمها الرئيسية. والواقع أن كل الفرق كانت تدعى لنفسها أنها تمثل الجماعة وأنها تدعى إلى كتاب الله وسنة نبيه. ولكن الظروف السياسية والواقع الحربي بين المسلمين أنفسهم، وظهور علم الكلام الذي أدى إلى مناقشات عنيفة حول مواضع شائكة مثل حرية الإرادة وطبيعة الله والقرآن. وغيرها أدت في حوالي منتصف القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي وبعده إلى تبلور الاتجاهات ووضوحها.

فلم يكن مذهب (أهل السنة والجماعة) في بدايته إلا فكرة غامضة مرتنة تتسع لكثير من الجماعات، وبعد المحن التي عركت الأمة الإسلامية أثناء الحرب الأهلية الأولى وما جرى في أعقابها، بانت المذاهب الأولى لمذهب أهل السنة حيث انقسم المسلمون إلى فئتين تمثل الأولى دين عثمان وقتل الثانية دين مروان. وكان أتباع ابن الزبير يمثلون الفئة الأولى وأتباع الأمويين الفئة الثانية واعتبر الشيعة الزيدية أنفسهم الممثلين الوحدين لمذهب أصحاب الحديث. ويظهر من هذا بأن الجذور الأولى لمذهب أهل السنة كانت تستند على عوامل عاطفية وجغرافية فقد اعتقد أهل الحجاز بأنهم أهل الحديث ورأى فقهاء المدينة المنورة وعلماؤها بأن رأيهم في القضايا الشرعية هو الرأي الوحيد الذي يمثل الإجماع ويبعد أن ينفرد ويطبق شرعاً باعتبارهم حفظة أحاديث الرسول ﷺ وباعتبار أن المدينة المنورة كانت عاصمة الدولة الإسلامية ومبعث الدين الإسلامي. وتزداد روايات عديدة في هذا المجال لعلنا ذكر واحدة منها حيث تقول وإنما العلم عند أهل المدينة.^(١٠)

من هذا نلاحظ بأن مذهب السنة والجماعة كان تطوراً لمذهب (اصحاب الحديث). ورغم أننا لا نعرف بالضبط الفترة التي شاع فيها استعمال هذا الاصطلاح ولكننا نعرف بأن أصحاب الحديث نفس مجموعة من الحدثين اهتموا بجمع أحاديث الرسول ﷺ وكذلك الفقهاء. والمعروف عن هؤلاء الحدثين والفقهاء الأوائل أنهم كانوا ذوي مبوب علوية رغم أن هذا الولاء للعلميين كان يختلف في نسبة بين التطرف والاعتدال. فقد عرف مالك بن أنس وأبي حنيفة وسفيان الثوري ذوي مبوب علوية معتدلة. يقول الشهريستاني (ملل ١/ ١٦٣) عن أبي حنيفة أنه زيدي ^(١). ويقول الأصبغاني أن أبي حنيفة وسفيان الثوري والأعمش وأخرين من فقهاء الكوفة أيدوا ثورة محمد النفس الزكية ^(٢). ويقول الأصبغاني أصحاب الحديث اشتراكوا في ثورة البصرة مع إبراهيم. وأن عباد بن العوام من أصحاب الحسن البصري قاتل إلى جانب إبراهيم الحسفي. ويصف نفس المؤلف سفيان الثوري بأنه زيدي ^(٣) يؤكد الأزدي بأن محمد بن هرمز الفقيه ومحمد بن عملان وأبا حنيفة ومطر السوراق وبشير الرجال أيدوا ثورة إبراهيم ^(٤). كما أنها تعتبر فقهاء آخرين في الكوفة من أمثال سليمان بن مهران الأستدي (١٤٨هـ) وسلمة بن كعيل، وإبراهيم الحافي والحسن بن صالح بن حي ذوي مبوب علوية معتدلة ^(٥). على أن فقهاء كوفيين آخرين من أمثال جابر الجعفي وزرارة بن أمين وحلقتهم كانوا من أصحاب القضية العلوية غير المعتدلين. ولم يكن هناك كبير اختلاف بين الحدثين العثمانيتين وبين أصحاب الحديث ذوي المبوب العلوية المعتدلة في المدينة والكوفة فالكل كان يعترف بإمامية الخلفاء الراشدين الأربع وهي نقطة جوهيرية كما وأنهم يبنون آراءهم على الكتاب والسنة. ولعل أهم دليل على تقرب أصحاب الحديث إلى العثمانية هي تبنيهم للمذهب الإرجاء الذي يميل إلى اللين والتوفيق وذلك بالكف عن تكفير أحد أو نفي الإمام عن أحد وإرجاع الحكم في ذلك إلى الله تعالى ^(٦).

وحين حاول العباسيون تأسيس مذهب رسمي لدولتهم الجديدة كان هدفهم جذب الفقهاء من أصحاب الحديث في الحجاز وفقهاء الكوفة ذوي المبوب العلوية المعتدلة وغيرهم من الأنقياء والعثمانية لساندته السياسة العباسية. ولذلك لم يبق هناك أي سبب لوجود العثمانية كفرقة منفصلة بل إنها انغرمت شيئاً فشيئاً وتلاشت مع (أهل السنة والجماعة). كما استطاع العباسيون أن يكسروا الكثير من الفقهاء ذوي المبوب المختلفة بطريقة أو بأخرى الذين أيدوا المذهب الرسمي للدولة حفاظاً على وحدة الأمة الإسلامية وخوف الفتنة.

على أن عملية التلامم والتواافق بين (اصحاب الحديث) والعباسيين أخذت فترة ليست قصيرة بدأت منذ عصر المنصور وتبليورت في عصر الرشيد وكان لها نتائج يهمنا منها في هذا الباب:

- ١- زوال فرقه العثمانية التي دخلت في مذهب أهل السنة والجماعة.
 - ٢- مهادنة أنصار الأمويين وظهور نزعة جديدة لإحياء فضائل الأمويين والتمجيد بهم (٦٧) ومحققهم بالخلافة فقد جمع أبو عمر الزاهد (٦٨) أحاديث في فضائل معاوية كما دافع على بن أحد الأندلسى عن الخلافة الأموية وشرعيتها. بل تطرف بعضهم في هذه النزعة وبالغ فيها. (٦٩) وقد تبلورت هذه النزعة بعد وقت قصير فيما سمي بالنابية.
 - ٣- ظهور نزعة الخضوع وروح الإذعان للسلطة على عكس نزعة التحدى والابتعاد عن السلطة التي اتصف بها الفقهاء في عهدهم الأول فقد تميز موقف الفقهاء فيما سمي بعد ذلك أهل السنة والجماعة بتبني مبدأ طاعة السلطان ولو كان جائزًا حفاظاً على الوحدة وعدم شق عصا المسلمين وسفك دمائهم. (٧٠)
 - ٤- تقلد كثير من الشخصيات التي توصف بأنها عثمانية مناصب إدارية وقضائية في الدولة وخاصة في عهد الرشيد، كما وأن الجاحظ نفسه الذي دافع عن العباسين بحرارة كان يوصي بأنه كان عثمانياً. (٧١)
 - ٥- وقد بدأ الإمام محمد الباقر وبعد حله جعفر الصادق وأتباعه يعملون في حوالي نفس الفترة هذه بوضع أسس مذهبهم الذي سمي فيما بعد بالإمامية أو الإثنى عشرية.
 - ٦- إن الحسنة التي قادها المأمون وخلفائه ومن ورائهم المعتزلة ضد الخاتمة أدت إلى بلوحة المذهب السفي الذي كان لا يزال غير واضح حتى عصر المتوكل (٨٤٧/٢٣٢) فقد وصف المعتزلة الخاتمة بأنهم مجسمة حشووية وصفوا الذات الإلهية بصفات بشرية. وكان انتصار المذهب الحنفي والشافعى على المعتزلة دون شك انتصار مذهب جمهور العامة على عقيدة الخاصة المتعلقة. (٧٢)
- وقد هاجم الجاحظ بدافع من عقيدته الاعتزالية وموالاته للعباسيين الحمدلين الذين عارضوا مذهب الدولة الرسمى (الاعتزال) في عصر المأمون إلى المتوكل ووصفهم (بالمشبهة)، ولكنه يعترف بشعبيتهم عند العامة ويشير إلى أنهم قادوا العامة في طريق الفساد والخطأ لكونهم لا يصلحون لقيادة الجمهوه وتجيئه.
- ٧- ويدأتنا نلاحظ ورود روايات تصف شخصيات معينة بولاتها المذهب معين مما يدل على بدأ تبلور هذه المذاهب ووضوحها، وهذا جاعي أي من أهل السنة وهذا شيء أي موالى للعلويين وهذا خارجي وهكذا.. يقول البلاذري عن المدائى كان عبد الجبار الأزدي شيئاً وكان آخره عبد العزيز قاصاً يرى الاعتزال وكان له أخ يرى رأي الجماعة فقتلوا جميعاً. وفي رواية أخرى عن أبي هاشم بن علي وهاشم بن محمد الكلبي كان (عيني بن روضة) حاجب المنصور حتى ظهر منه على تشيع فنزله عن حجابته. وفي رواية ثالثة

يقول كان عبد الجبار يتshire^(٤). وواضح أن التشيع أخذ يتخذ معنى محدداً له يعني المولاة لآل علي عليه السلام. ويقول الحافظ تم يكن في الأرض جامعي ولا خارجي أعلم بهم جميع العلوم من أبي عبيدة^(٥) كل ذلك يدل على أن تحديد معانى هذه الاصطلاحات بدأ بالظهور.

مواقف الفقهاء

لاحظنا بأن العباسين بنوا حكمهم على أساس ديني يستند على الشريعة. وحاولوا تأسيس مذهب رسمي للدولة يكون أحد الأعمدة الرئيسية الذي تستند عليه. على أن المنصور رغم كونه رائد هذه الحركة إلا أنه كان منزاً مع الجناح المتطرف للدعوة العباسية ولعل ذلك يرجع لأسباب سياسية أولًا ولقرب العهد بالثورة العباسية ذاتها أما عهد المهدي فيمثل انفصالاً تماماً عن العناصر المتطرفة وبده حركة دينية منظمة مرتبطة بمذهب أصحاب الحديث والفقهاء فأحاط الخليفة بهلال الدين وأقام العدل وأشرف على المظالم وطارد النادقة.

تشير روایاتنا التاريخية إلى أن المنصور تقرب إلى المعتدين من أصحاب الحديث والفقهاء ولم يلهمه كان مدركاً لظروف عصره ولتأثير هؤلاء الفقهاء على جمهورة الناس خاصة وأن هؤلاء الأتقياء أنفسهم هم الذين سمووا الدولة الأموية بـمیول دینیة وسموا عهدها بالملك لا بالخلافة. وقد دعا المنصور الفقهاء وقربهم وشجعهم على جمع الحديث والكتابة في الفقه والتفسير.

أما موقف هؤلاء الفقهاء فقد تباين واختلف فنائهم من لم يهضم ادعاه العباسين بالخلاقة ولم يرهم حق بها من غيرهم، ومنهم من تخرج في قبول منصب إداري أو قضائي أو حتى الاتصال بالسلطان وهذا الموقف السلي من الدولة أمر متعارف عليه لدى الكثير من الفقهاء والأتقياء. ومنهم من كان معروفاً بميله العلويية المعتدلة أو المتطرفة، ومنهم من لم ير فرقاً كبيراً بين دولة العباسين الجديدة ودولة الأمويين السابقة، وكان يرى أن يرى دولة تعتمد على الدين أكثر من اعتماد العباسين. كل هؤلاء لم يكن لديهم دافع يدفعهم إلى الانقسام للعباسيين. ولكن المنصور استطاع أن يكسب عدداً آخر من الفقهاء الذين سبّلوا النظام الجديد وأيدوه ضد أعدائه السياسيين والفكريين.

وكان مالك بن أنس الأصبغي المدنى من فقهاء المدينة، وقد عرف المنصور فضله وأثره والتلقى به عدة مرات وقال له مرة يا أبا عبد الله لا يزال أهل الحرمين بخير ما كنت بين أظهرهم وإن أخالك أماناً لهم من عذاب الله وسطوته ولقد دفع الله بك عنهم وقعة عظيمة

فإنهم ما علمت أسرع الناس إلى الفتن وأضعفهم عنها قاتلهم الله أئمّي يوفكون^(٧٦). وقد طلب المنصور من مالك بن أنس أن يقنن له كتاباً في الفقه يجعله دستوراً تسير عليه الدولة. ولعل هذه الفكرة هي نفس فكرة عبدالله بن المتفق الذي لاحظ عدم وجود قانون موحد تسير عليه الأقاليم فتح الخليفة على ذلك قائلاً قلوا أن أمير المؤمنين كتب أماناً معروفاً عيطة بكل شيء يحفظه روؤساه ويقودوا به دعماهم^(٧٧). وربما كانت فكرة ابن المتفق أن تسيطر الدولة على التشريع فتسن القوانين الجديدة ويوافق عليها الخليفة باعتباره الرئيس الأعلى، ويكون بمقدور الخليفة الجديد أن يعدل فيها ويغير تبعاً لتطور الظروف وتبدل الأحوال. وحين دعا المنصور مالك بن أنس لكتابته لهذا التشريع قال له «أقصد إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحاباة لتحمل الناس إن شاء الله على علمك وكتيبك» وهذا يدل على أن الخليفة كان يهدف إلى تشريع معتدل يرضي الجميع ويوحد رأي الأمة. ولكن مالك لم يوافق على رأي الخليفة بتطبيق قانون موحد في كل الأقاليم التي اتبع كل منها فقهاء مختلفين اجتهدوا اجتهادات متباعدة. ولذلك فإن آثار مالك التي وصلت إلينا وهي الموطأ والمدونة لم تكتب على الأعم الأغلب لكي تكون تشريعاً عاماً للدولة الإسلامية. لكن مالك كان ميل إلى العلوين وحث على الانضمام لثورة محمد ذي النفس الزكية قائلاً إنما بايتم مكرهين وليس على مكرهين فأسرع الناس إلى محمد ولزم مالك بيته ولم يضطهدوه الخليفة إلا أن ولي المدينة المنورة جعفر بن سليمان ضربه بالسياط. وقد توفي سنة ١٧٩هـ.^(٧٨)

وكان عمرو بن عبيد ذا صلة قوية بالمنصور قبل الخلافة حيث كان الأخير يحضر حلقة في البصرة وقد استدعاه الخليفة وطلب منه العون والعديد المعنوي ولكنه رفض. وفي رواية للسيوطى^(٧٩) أن عمرو قال للمنصور: أنه ما عمل وراء باك بشيء من كتاب الله ولا سنة نبيه. فقال أبو جعفر فما أصنع؟ قد قلت لك خاتمي في يدك. فتعال وأصحابك فاكفني، قال عمرو ادعني بعد ذلك تسخن أنفسنا بعونك. ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم إنك صادق.

وإذا استمررنا على نهجنا الذي سرنا عليه وهو عدم تقويل الأحداث بل تركها تتحدث عن نفسها بنفسها عن طريق الروايات التاريجية، فنذكر ما يرويه السيوطى أن إبا جعفر سأله عبد الرحمن بن زياد الذي كان يطلب العلم معه قبل الخلافة. كيف سلطاني من سلطان بي؟ أمه؟ قال ما رأيت في سلطانهم من الجور شيئاً إلا رأيته في سلطانك. فقال

المنصور إنا لا نجد الأعوان قلت قال عمر بن عبد العزيز إن السلطان يمتزلة السوق يجلب
إليها ما ينتفق فيها فان كان يرأأ أنهه بهم وإن كان فاحراً أنهه يفجدهم. فاطلاق. (٨٠)

وكان الخليفة يحترم الفقهاء ويسميهم **المشيخة** وكان يسمى ابن أبي ذئب **خير أهل الحجاز**. كما دعا المنصور الليث بن سعد لاستلام إمارة مصر ولكنه رفض قائلاً **أني أضعف عن ذلك لأنني من الموالي** فأجابه: ما بك ضعف معنٍ ولكن ضعفت نيتك. ويقول عنه **الذهبي** أن نائب مصر وقضيها من تحت أوامرها وإذا رابه من أحد منهم أمر كاتب فيه الخليفة **فيعزله**. وأرسل المنصور إلى سفيان الثوري فلما دخل عليه قال له عظني فقال: وما عملت فيما علمت فأعظك فنا جهله: **(٤١)**

وقد حاول المنصور أن يكسب أبا حنيفة النعمان بن ثابت ليقبل منصب القضاء^(٨٢) وأجبره على الإشراف على بناء بغداد ثم سجنـه الخليفة بسبب ميولـه العلوية وتأييـده لشـورة إبراهـيم الحـسـنـي في البـصرـة، ثـم تـوفي بـعـد ذـلـك بـقلـيل فـي سـنة ١٥٠ هـ. وكان المنصور يـستـمع إلـى كـلامـ الفـقهـاء دونـ أـنـ يـحـبـ بـلـ يـنـصـتـ ويـظـهـرـ الـاهـتمـامـ الشـدـيدـ. وقد عـفـا المنصور عنـ أـهـلـ البـصرـة لـأـنـ المـارـكـ بنـ فـضـالـ رـجـاهـ بـالـغـفـوـ بـعـدـ ثـورـةـ إـبرـاهـيمـ. وـحـينـ اـعـتـرـضـ عـلـىـ حـكـمـ لـسـوارـ بنـ عـبدـ اللهـ القـاضـيـ، قـالـ الآـخـرـ أـنـ عـدـلـ سـوـادـ مـضـافـ الـكـلـ وـذـيـ لـحـلـافـيـتـ^(٨٣)

أما علاقة الخليفة المنصور بمعمر الصادق واحترامه له ومحاولة كسبه إلى جانب العباسين، فليس من شك أن الإمام الصادق كان يعد من مشاهير فقهاء الحجاز كما وأن نسبة الماشمي العلوي زاد من متزلته بين الناس وكان على السلطة العباسية أن تخسب هذه الاعتبارات حسابها. وقد استمرت العلاقة الودية مع بعض فترات الاستثناء، بين المهدى والأمام الكاظم.

وكان له ولاء الفقهاء مواقف جريئة وحازمة في أثناء بعض الأحداث السياسية في عهد المنصور، فلقد لاحظنا موقف مالك بن أنس وأبي حنيفة وغيرهم مع محمد وإبراهيم الحسبي. وقد اتهم ابن أبي ذئب أبا جعفر بالظلم والجور لأنه لم يعزل من بن الشيباني بعد أن قتل الكثير من أهل اليمن. وقد حلّت المنصور الفقهاء لمواقيفهم الجريئة فقال أما بعد يا معشر الفقهاء فقد بلغ أمير المؤمنين عنكم ما أخشن صدره وضاق به ذرعه وكنتم أحق الناس بالكلف عن المستكم ولأولى بلزوم الطاعة والمناصحة في السر والعلانية لما استخلفتم الله عليكم.

وَحِينَ طَلَبَ النَّصُورُ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ أَنْ يَمْدُثْهُ قَالَ: قَالَ الرَّسُولُ ﷺ: إِنَّ أَشَدَّ
النَّاسَ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَشْرَكَ اللَّهَ فِي حُكْمِهِ فَأَدْخِلْهُ عَلَيْهِ الْجَهَنَّمَ فِي عَدْلٍ.^(٨٤)

وقد علق عمرو بن عبد الله على سارق العلانية يقطع يده سارق السر، وحذّر سفيان الثوري من الاتصال بالسلطة والابتعاد عنها فقال حين شاهد رجالاً من الجند^(٤٥): نهـ بكم المبتلى والمكفوف فتسألون الله العافية وهو بكم هولاء فلا تسألون الله العافية، وكان الأوزاعي فقيه أهل الشام ومحدثهم المشهور وقد طلبـ عبد الله بن علي للقضاء فامتنع، وقابلـ المنصور حين زارـ الشام فاستأذنه إلا يلبـ السواد فاذن له، وقد بعثـ إليه المنصور وقالـ له أريدـ الأخذـ منكم فأجابـه يا أميرـ المؤمنين انظرـ ولا تجهـلـ شيئاًـ مما أقولـ قالـ كيفـ آجهـله وأناـ أسأـلكـ عنهـ فأجابـهـ أنـ تسمعـهـ ولاـ تعمـلـ بهـ، وتروـيـ مصادـرـناـ روـاياتـ عديدةـ عنـ موافقـةـ الجـريـةـ أمـامـ السـلـطـةـ العـباسـيةـ^(٤٦). فقدـ جـرتـ حـماـرـةـ بيـنهـ وبيـنـ عبدـ اللهـ عـلـىـ العـبـاسـيـ أولـ والـيـ عـلـىـ بلـادـ الشـامـ فيـ عـهـدـ العـبـاسـيـنـ وـكـانـتـ عـلـىـ النـحوـ التـالـيـ:

يا أوزاعي ما ترى فيما صنعتـناـ منـ إـزـالـةـ أوـلـتـكـ الـظـلـمـةـ عـنـ الـبـلـادـ وـالـعـبـادـ آجـهـادـ هـوـ؟

أـيـهاـ الـأـمـيرـ سـمعـتـ يـحـيـيـ بـنـ سـعـيدـ الـأـنـصـارـيـ عـنـ عـمـرـ بـنـ الـخطـابـ عـنـ النـبـيـ ﷺ أـمـاـ الـأـعـمـالـ بـالـبـيـانـاتـ وـلـكـلـ اـمـرـيـ وـمـاـ نـوـيـ فـمـنـ كـانـتـ هـجـرـتـهـ إـلـىـ اللهـ وـرـسـوـلـهـ فـهـجـرـتـهـ إـلـىـ اللهـ وـرـسـوـلـهـ وـمـنـ كـانـتـ هـجـرـتـهـ إـلـىـ دـنـيـاـ يـصـبـيـهـاـ أـوـ إـلـىـ اـمـرـأـ يـزـوـجـهـاـ فـهـجـرـتـهـ إـلـىـ ماـ هـاجـرـ إـلـيـهـ،

ما تقولـ فـيـ دـمـاءـ الـأـمـرـيـنـ؟

قالـ وـسـوـلـ اللهـ صـلـيـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ لـمـ يـجـلـ دـمـ اـمـرـيـ وـمـلـمـ إـلـاـ بـإـحـدـىـ ثـلـاثـ النـفـسـ،

بـالـنـفـسـ وـالـثـيـبـ الزـانـيـ وـالـتـارـكـ لـدـيـهـ الـمـفـارـقـ لـلـجـمـاعـةـ.

ما تقولـ فـيـ أـمـوـالـ؟

إـنـ كـانـتـ فـيـ أـيـدـيـهـ حـرـامـ فـهـيـ حـرـامـ عـلـيـكـ أـيـضاـ، إـنـ كـانـتـ لـمـ حـلـلـاـ فـلـاـ تـحـلـ لـكـ

إـلـاـ بـطـرـيقـ شـرـعيـ.

أـلـاـ نـوـلـيـكـ الـقـضـاءـ؟

إـنـ أـسـلـافـكـ لـمـ يـكـونـواـ يـشـقـونـ عـلـيـ فـيـ ذـلـكـ، وـإـنـ أـحـبـ أـنـ تـنـمـ مـاـ اـبـتـداـوـيـ بـهـ مـنـ

الـإـحـسـانـ.

وـكـتـبـ إـلـىـ الـمـنـصـورـ مـرـةـ أـمـاـ بـعـدـ فـعـلـيـكـ يـاـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـيـنـ بـتـقـوـيـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ، وـتـوـاضـعـ

يـرـفـعـكـ اللـهـ.. وـاعـلـمـ أـنـ قـرـابـتكـ مـنـ رـسـوـلـ اللـهـ ﷺ لـنـ تـزـيدـ حـقـ اللـهـ تـعـالـيـ عـلـيـكـ إـلـاـ وـجـوـيـاـ.

وـحـيـنـ عـلـمـ الـأـوزـاعـيـ أـنـ الـمـنـصـورـ يـتـوـانـيـ فـيـ فـدـاءـ الـمـسـلـمـيـنـ وـتـبـادـلـ الـأـسـرـيـ مـعـ الـرـوـمـ كـتـبـ

إـلـيـ أـمـاـ بـعـدـ فـإـنـ اللـهـ تـعـالـيـ أـسـتـرـعـكـ هـذـهـ الـأـمـةـ لـتـكـونـ فـيـهـ بـالـقـسـطـ قـائـمـاـ وـبـنـيـهـ فـيـ خـفـضـ

الـجـنـاحـ وـالـرـأـفـةـ مـتـشـبـهـاـ، وـأـسـأـلـ اللـهـ أـنـ يـسـكـنـ عـلـىـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـيـنـ وـهـمـاءـ هـذـهـ الـأـمـةـ وـيـرـزـقـ

رحمتها فإن سائحة المشتركين التي غلبت عام أول وموظفهم حريم المسلمين واستنزالم
الموائل والذري من المعاقل والمحصون، كان ذلك بذنب العباد وما عفا الله أكثر... فليتلق
الله أمير المؤمنين ولبيتع بالمقادة بهم من الله سبلاً وليخرج من حجة الله فإن الله تعالى قال
لنبيه صلى الله عليه وسلم مالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء
والولدان... تكيف تقييم يا أمير المؤمنين بأيدي عدوهم يمتهنونهم ويتكشفون منهم مالا
نستحله إلا بنكاح؟ وأنت راعي الله والله تعالى فوقك ومستوف منه. فلما وصل كتابه أمر
ال الخليفة بالغدامة. وعدها هذا وذاك فإن مصادرنا حافلة بالروايات عن مشاوره المنصور لفقهاء
وأهل الدين والأتقياء حماولاً التقرب إليهم أو الأخذ عنهم والاقتباس منهم على حد قوله.
ولعل المنصور كان يدرك الأهمية السياسية والدينية لولاه حين سئل عن شيء يوده ولم يتنبه
 فقال إن أعدد في مصطبة وحولي أصحاب الحديث.^(١٧)

وللأوزاعي مواقف أخرى جريئة منها ما وقته مع الولاية العباسية الذين شددوا على
أهل الديمة في بلاد الشام. وكان تأثيره كبيراً بحيث أن ولاة الشام كانوا يتحاشونه فقد قيل
لأحد الولاية دعوه عنك والله لو أمر أهل الشام أن يقتلونك لقتلوك. وقال أحد الولاية عن
الأوزاعي كنت أخاف منه أكثر مما أخاف الذي ولاني^(١٨) وكان لليث بن سعد^(١٩) في مصر
ما كان للأوزاعي في بلاد الشام من تأثير ونفوذ عظيمين وخاصة في اختيار الولاية والقضاء
لمصر. يقول ابن تغري بردي كان الليث كبار الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره
 بحيث أن القاضي والنائب من تحت إمرته ومشورته. وقد قيل عنه في رسالة إلى المنصور:
أمير المؤمنين تلاف مصرأ فـإنـ أمـيرـهـ لـيـثـ بـنـ سـعـدـ

وفي عهد المهدي العباسى تأكيدت الصبغة الدينية للخلافة العباسية، وحاول الخليفة عن
طريق تبنيه لمظاهر دينية متعددة أن يعطي الانطباع بأنه المهدي المنتظر من أهل البيت. فبني
المساجد وقصر المتأبر متبعاً سيرة السلف الأول ووسع مساجد الحرمين وأصلاح طرق الحجج
وطارد أهل الزندقة وتقرب إلى الفقهاء وقرب أهل الحجاز. فقد زار المهدي المدينة المنورة وأمر
بنسبع كتاب الموطأ لمالك بن أنس. وسأل المهدي سفيان الثوري أن يصحبه إلى بغداد ليعيشه على
السير بالناس سيرة الشيفيين (العمرين)^(٢٠)، وشددت العقوبة على كل من يسيء الكلام حين
يذكر صحبة رسول الله. وعبر المهدي عن عدم رضاه عن أحد أبناء أبيه عون الداعية العباسى
لأنه يسيء إلى الشيفيين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. ولقد كانت هذه النبرة هي التي أكدت
عليها العباسيون منذ تأسيس حكمهم واستطاعوا أن يهيئوا إليها في النهاية جهرة كبيرة من
 أصحاب الحديث الذين مالوا إلى الاعتدال والتوفيق كما بيننا ذلك سابقاً.^(٢١)

وقد تعدد الخليفة المهدى إلى سفيان الشورى وطلب منه أن يتولى القضاء فرفضه وتوارى عن الأنظار، وحين عثر عليه وجئ به لم يظهر الاحترام للخليفة فهم الربيع بن يونس بقتله فقال المهدى: إن ما يريد هذا وأمثاله أن نقتلهم فنشقى بسعادتهم. اكتبوا عهده على قضاء الكوفة على أن لا يعرض عليه في حكم ورفض المنذر بن عبد الله أن يلبي القضاء للمهدى قائلاً إني عاهدت الله أن لا أكى شيئاً وأعيد أمير المؤمنين بالله أن أنهى بعهدي: وكان صالح بن بشير المري شديداً على المهدى حين وعظه.^(٤٢)

وطلب الليث بن سعد من المهدى أن يعزل إسماعيل بن اليسع الكندي عن قضاء مصر لأنه كان على مذهب أبي حنيفة فلم يرض به أهل مصر قائلاً إنك وليتنا رجلاً يكيد سنة رسول الله بين ظهرنا فعزله.^(٤٣)

وأظهر هارون الرشيد الاحترام والتودد الذي أظهره أبوه المهدى للفقهاء، فتقرب إلى الليث بن سعد والشيباني وأبى يوسف القاضى وأبى البخترى وغيرهم. وكان الرشيد حين يجع يأخذ معه قواده وزرائه وقضاته. وفي رواية للطبرى أن الرشيد دخل البيت الحرام ومعه كتاب ولادة العهد وأحضر معه وجوه بني هاشم والقاد والفقهاء، مما يدل على أهمية منزلة الفقهاء عند الرشيد.^(٤٤)

ويشير السيوطي^(٤٥) بأن الرشيد غضب حين شك أحد الحالين معه من وجوهه فريش في حديث نسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال أنتطع والسيف زنديق يطعن في حديث النبي. ولعل هذه الحادثة لما يشابهها في عهد المهدى حين قبل نعلاً ادعى صاحبه أنه للنبي صلى الله عليه وسلم، فلما انصرف الرجل قال المهدى لخاسته: والله إني لأعلم أن رسول الله لم ير هذا النعل فضلاً عن أن يلبسه ولكن لو رددته لذهب إلى الناس أي أهديتها إليه نعل رسول الله فرده على فتصدق الناس لأن العامة تمبل إلى أمثالها، ومن شأنهم نصر الصعييف على القوى وإن كان ظالماً فاشترينا لسانه بعشرة آلاف درهم ورأينا هذا أرجح وأصلح.^(٤٦)

وقد سار ولادة الرشيد على سيرته فجحن تولى علي بن سليمان العباسى مصر أظهر (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فمنع الملاهي والخمور وهدى الكنائس الخدشة بمصر. وحين تولى عبدالرحمن بن أبي الزناد خراج المدينة كان يستعين بأهل الخير والورع والحديث.^(٤٧)

وكان المهدى والرشيد أقرب إلى أصحاب الحديث وأميل إلى وجهة نظر العثمانية، وقد شددا على أهل القدر ونقوفهم وتعقبوهم^(٤٨). والظاهر أن مذهب القدرة قويت شوكته في هذه الفترة وخاصة في البصرة.

ومن لا نشك في أن ما تذكره كتب التراجم والطبقات وبعض كتب التاريخ عن سيرة مؤلاء الفقهاء وخاصة عن مواقفهم تجاه السلطة العباسية أو جرائمهم بمحضه الخليفة العباسي من روایات قد لعب فيها الوضع والخيال والمبالغة والزركشة دوراً غير قليل. وسواء كانت هذه الروایات أو بعضها موضوعة أم صحيحة، فإنه دون شك تظهر طبيعة العلاقة بين الفقهاء والخلافة. ولاشك بأن الموقف السلي لبعض الفقهاء كان واضحاً منذ العهد الأموي بل قبل ذلك في الفتنة الأهلية الأولى في عهد عثمان. ولقد اعتبر الفقهاء وأهل التقوى السلطان أصل الشر والبلاء وحاولوا تهنيبه. وفي رواية تسب إلى عمر بن عبد العزيز يحثّر فيها من التقرب إلى أصحاب السلطان وجالستهم ويقول بأن ما يصيب صحابة الأمير والمربيين إليه من الإثم بسبب مصاحبتهم له أكثر مما يقدرون على عمله من خير حتى ولو كانوا يحاولون توجيهه في الطريق الصحيح ولذلك فضل أبو حنيفة ومالك وسفيان الثوري وغيرهم النفي والمرب والسجن والتعذيب على الاشتغال في وظائف الدولة. ورغم أن سلوك أبي يوسف كان مثالاً للفضيلة لم يعترف به كمحدث ثقة بسبب صحبة السلطان. وحين يشير الغزالى إلى أصحاب السلطان من الأشرار يحذر الفقهاء بأن لا يعرفونهم ولا يعرفونه. ويقول الغزالى^(١) أن على الفقيه إذا قابل حاكماً جائراً وفاسداً في مناسبة عامة فعليه أن يظهر له الاحترام اللائق به لكنه، لأن عكس ذلك ربما يشجع على الشورة والتمرد التي يعارضها الغزالى خوف الفرقة والتتصدع في الأمة. ولكن من ناحية أخرى إذا قابل الفقيه نفس الحاكم في مناسبة خاصة فعليه لا يقوم له ولا يحترمه من أجل أن يظهر له مكانة الدين وحرمه وعلو شأنه. ولدينا إشارات إلى ما قام به بعض الفقهاء في حضرة الخليفة في العصر العباسى الأول، فيشير الخطيب البغدادى إلى أن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب لم يقف للمهدي حين قابله. كما وأن محمد بن الحسن الشيباني لم يقف للرشيد مبرراً ذلك بأنه لا يريد أن يخرج من طبقته (طبقة العلماء) إلى طبقة الخدم.^(٢)

ولم يكن الفقهاء الذين قاسوا من السلطة العباسية السجن والتعذيب والضرب بالسياط ليعتبروا كل هذه الأعمال التي تعرضوا إليها إهانة بحقهم وتصغيراً لهم، بل على العكس فقد كانت وسيلة لنقاء روحهم من الإثم الذي ربما لصق بهم بسبب صحبتهم للسلطان أو قبولهم المناصب وأهدافياً منه كما وأن اضطهادهم زاد كثيراً من منزلتهم عند الناس. ولعلنا نتساءل الآن ما هو السبب وراء هذا الموقف السلي لبعض الفقهاء المشهورين من الدولة والخلافة، وربما أمكننا القول بأن ذلك يعود إلى الأسباب التالية:

- 1- إن نزعة الشك وعدم الخضوع للسلطة نزعة متصلة وليس جديدة في المجتمع العربي. وإن حب الحرية وعدم الانتقاد لأية حكومة مركزية كانت من أهم صفات القبائل البدوية قبل

- الإسلام وبعده. ولعل هذه الترعة نفسها بقيت بعد ظهور الإسلام ولكنها ظهرت بظاهر جديد وأصبحت بصبغة دينية في مجتمع ديني. وليس أدل على ذلك من القول بأن الخوارج وهم من أقوى الأحزاب في الإسلام كانوا في بداية حركتهم من البدو.
- ٢- على أن السبب الألف الذكر لم يكن دون شك وراء معارضة الأئمّة والفقهاء المخلصين الذين تشبعوا بالروح الدينية والذين اعتبروا المهد الراشدي مثلاً أعلى يحب أن يحتذى به الحكام اللاحقون. ولذلك عارضوا الحكم الأموي واعتبروه ملكاً مقيماً. كما وشاربوا الحكم العباسي الذي لم يتحقق في نظرهم ما كانوا يصيرون إليه بل أكد على الدين ظاهرياً فقط. وقد عارض هؤلاء الفقهاء سلوك بعض الخلفاء العباسيين وترف البلاط والإسراف على المظاهر الدينية.
- ٣- ثم إن الجدول التاريخي لوقف الفقهاء السلي تعود في أصلها إلى دوافع إقليمية وشخصية ذلك لأن الفكر الديني الإسلامي بما فيه من فقه وتشريع تطور وغا في الفترة الأموية في أقاليم المعارضة للأمويين وهما: الحجاز والعراق. وكانت العداوة والنزاع السياسي شديداً بين العراق والشام. وقد حاول الأمويون أهل الشام واعتمدوا عليهم ولذلك وجد أهل العراق من القبائل العربية المستقرة في الكوفة والبصرة وكذلك مثلكم من الفقهاء والمحدثين أنفسهم في نزاع مستمر مع الخلافة الأموية وبالتالي الابتعاد عنها والتغور منها.
- وتمثل في هذه النقطة ثلاثة عوامل رئيسية: العامل القبلي الذي عادى الأمويين لأسباب سياسية والعامل الديني الذي عارض الأمويين بسبب وجهتهم الدينية - التي وصفوا بها - والعامل الإقليمي بسبب المانasse بين العراق والشام. كل ذلك دفع أهل العراق وفقهاء العراق لمعارضة السلطة الأموية.
- ٤- ولعل الموقف السلي للفقهاء في العصور التي تلت العصر العباسي الأول يعود إلى سيطرة العناصر الأجنبية المرتزقة على السلطة فقد سيطر القواد الأتراك على الحكم في العصر العباسي الثاني وتلاميذ البوهيمون والسلامجة والأتابكة والماليك وغيرهم من الحكام المحليين الذين كانوا لهم دولات مستقلة إسمياً أو فعلياً عن الخلافة العباسية. ولاشك فإن ذلك أوجد صعوبات للاتصال والتفاهم والانسجام.
- ٥- وما هو جدير بالذكر أن وجود كتلة كبيرة من الفقهاء وأصحاب الحديث كتسوة في المجتمع الإسلامي، لها تأثيرها الكبير على الناس وخاصة جمهور العامة يعتبر عاملأً مهمأً ساعدها على تكوين مثل هذا الموقف تجاه السلطة. ولما كان من تقاليد هذه الكتلة الالتفاقى راتباً من السلطة بل تحرج في قبول المهدية أو العطاء من الخليفة أي أنها لا

تعتمد مادياً على الدولة ولذلك كان يقدورها أن ترفع عن الاختلاط برجال الحكم بل وتقف منه موقفاً معارضأً أحياناً.

ولابد لنا أن نضيف إلى القول بأن هذا الموقف تبدل في العصور العباسية المتأخرة (إي بعد القرن الثالث الهجري) حين اعتمد (العلماء) من قضاة وشيوخ وأساتذة مدارس وغيرهم في أمورهم العاشرية على الدولة. فقد كان لابد لهم أن يغيّروا موقفهم السلي إلى موقف إيجابي يدين بالطاعة للحكام.

٦- ولالمعروف تاريخياً أن الرسالة الإسلامية التي أوحى بها الله تعالى إلى الرسول ﷺ بدأت في مكة، وظلّ الرسول ﷺ فترة من الزمن يبشر بها في مكة والطائف حتى تيسر له أن ينتقل إلى المدينة المنورة ويضع أسس الدولة الإسلامية التي كانت لها شريعة واحدة هي الشريعة المستمدّة من الإسلام. إن هذه الحقيقة جعلت الفقهاء والعلماء وهم رعاة الدين ومعاشروه وواضعو مذاهب الفقهية ينظرون ببرية إلى النظم السياسية للدولة الإسلامية وزالت الثقة بين الفقهاء ومثلي السلطة السياسية بتطور هذه النظم ونموها. وكان الفقهاء يرون بأن المؤسسات السياسية لها قيمة محددة وعليها أن تكون آداة أو وسيلة تساعد الشخص العادي ليعد نفسه إعداداً صحيحاً للحياة الأخرى. وتشير بعض روایاتنا التاريخية^(١٠١) إلى التفوارق بين الفقهاء والوزراء وغيرهم من مثلي النظم السياسية.

ورغم وجود ذلك التيار المعارض بين الفقهاء للمفهوم الرسمي لما سمي فيما بعد بذهب السنة والجماعة، ورغم معارضته الفقهاء لخواطر الدولة السيطرة على الأمور الدينية التي اعتبروها من اختصاصهم، فإننا يجب أن نعلم بوجود عدد كبير متزايد من الفقهاء الذين تقليلاً إجحافاً منع الدولة وأيدوا تدابير السلطة لحفظها على وحدة الأمة الدينية ومحاربة الزندقة والشعوبية. وهذا يعني بأن الفقهاء الذين أيدوا العباسين ربما كانوا أكثر واقعية من غيرهم حين توصلوا إلى نوع من التسوية والتوفيق^(١٠٢) يعترف باستقلالهم الروحي وحقهم في فرض المقاييس الأخلاقية الإسلامية، وفي نفس الوقت اعتنوا بدور السلطة في الحفاظ على الوحدة الدينية وبقائها مدركين بأن تصريحهم المفرط سيكون خطراً على الإسلام نفسه.

وليس يهمنا هنا ما أكلت إليه هذه السياسة التوفيقية والتنازلات من قبل الفقهاء من تطورات في القرن الثالث والرابع الهجرين.^(١٠٣)

وإذا أردنا أن ندلّل على وجود التيار المؤيد للعباسيين من الفقهاء نقول بأن سوار القاضي كان يُنذّل الناس عن إبراهيم وأخيه الثالثين في المدينة والبصرة. وأن سعيد بن أبي عروبة أمر الناس بعدم الاشتراك ودخول المنازل وامتنع هشام ابن أبي عبيدة الله من تأييد الثورة أو خذلانها كما امتنع عمرو بن تأييد محمد النفس الزكية. وقبل محمد بن

عبدالرحمن بن أبي ليلى قضاء الكوفة على عهد المنصور. ومن قضاة المنصور عاصم الأحول وسوار بن عبدالله وشريك بن عبدالله. وقد استعمل والي مصر أبو عمون الأزدي القاضي عبدالرحمن بن سالم لتنظيم ديوان الجندي. وقد عين الحدث عبدالرحمن بن أبي الزند على خراج المدينة في هذه الفترة كذلك وعيّن إسماعيل بن عياش لتنظيم أراضي الخراج في دمشق ثم مسؤولاً عن خزانة السلاح في بغداد. وتولى عبدالله بن شبرمة أميناً قضائية وإدارية للعباسيين وكان عيسى بن موسى يستشيره ويستشير محمد بن أبي ليلى ويأخذ برأهم حول الأشخاص الذين ينوي تعيينهم في الإدارة. ^(١٤)

ولست نوّد الإطالة في الباقوي (التاريخ) والأزدي (التاريخ الموصلي) وخلفية بن خياط (التاريخ) والخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) وغيرها من كتب التراجم أسماء الكثير من الفقهاء والمحدين والقضاة الذين استعمل بهم الخلفاء العباسيون في العصر العباسي الأول. ^(١٥)

العباسيون والقضاء:

إن الدعوة التي بني عليها العباسيون خلافتهم كانت في جانب من جوانبها دعوة دينية. وكان من مظاهر تقوية هذه الصفة الدينية أن بدأ الخلفاء العباسيون يعينون القضاة بأنفسهم، وكان القضاة حتى ذلك الحين يعينون عادة من قبل أمراء الأقاليم ولذلك نرى المقدسى يسميهم (قضاة الخلفاء) وهذا يعني أنهم كانوا مثلي ومتذمّي سياسة الدولة في الأمور الدينية. ويدلّنا نلحظ اهتمام المؤرخين بالقضاء حيث يسرد الباقوي مثلاً قواسم بقضاة الخليفة بعد الكلام عن عصره. ^(١٦)

وكان المهدي والمادى والرشيد يجلسون أحياناً للمظالم بأنفسهم ويخيطون أنفسهم بالفقهاء إظهاراً لجلال الدين فإحقاقاً للعدل ^(١٧) ولعل ذلك كان اقتداءً بالرسول ﷺ الذي كان ينظر في مشاكل الجماعة بنفسه. وينذر الفخرى أن المهدي حين يجلس لرد المظالم يقول أدخلوا عليَّ القضاة فلن يكن ردي للمظالم إلا للحياة منهم لكتفي.

وقد ظهر منصب (قاضي القضاة) في عهد الرشيد وهذا المنصب ربما شابه منصب (موبدان موبادة السادساني)، وقد تولاه أبو يوسف قاضي قضاة الرشيد، وأصبح من اختصاصه تعين القضاة في الأقاليم بعد موافقة الخليفة. ^(١٨)

وقد اتسعت سلطة القاضي فأصبحت تشمل إضافة إلى حسم المشاكل القضائية الصرفة أموراً دينية ليس لها علاقة بالقضاء ولكنها ضمت إليه بسبب معرفته بالشريعة ومنها (الاجباس) وهي الإشراف على أموال الوقف ورعاية مصالح الأيتام ضد سوء رعاية

أولياتهم أو أوصيائهم، وولاية الحج والعصابة بالناس والخطبة والإشراف على الأماكن الدينية ومصاحبة الجيش أثناء الحملات وقد تولى قاضي مصر الإشراف على بيت المال الإقليمي مدة طويلة.

ولكن السلطة العباسية كانت تتدخل في أعمال القضاة أو تستغلهم لشاعة خططها السياسية، ولذلك نرى بأن أغلب قضاة الرشيد يوصفون بأنهم عثمانية أي من المساندين للذهب الدولة الرسمي. ولعل من الأمثلة على حل الخلاف قضاياهم للسير وفق رغباتهم، سكوت الفقهاء على تقضي أبي العباس لأمان ابن هبيرة ونقض النصوص لأمان عممه عبدالله بن علي ونقض الرشيد الأمان الذي أطعاه ليحيى بن عبد الله الحسفي. بل إن الرشيد حين سأل أبي البخاري عن صحة الأمان^(١٤) أكد له هذا بأن الأمان منقض من أوجه خلافة فاجابه الرشيد أنت أعلم بذلك ومزق الأمان.

وتشير بعض الروايات إلى محاولة بعض الفقهاء إيجاد منافذ شرعية للخلافة على هيئة فتاوى توافق^(١٥) رغبات الخليفة – بل يروى أن قاضي مصر في أوائل عهد العباسين خير بن نعيم حكم على جندي من أهل خراسان بالسجن بسبب أعمال ارتكبها، ولكن قائد الجيش ووالى مصر أبو عون الأزدي أمر بإطلاق سراحه فلم يسر القاضي طريقاً غير الاستقالة من منصبه.^(١٦)

ولعل التقدم الحضاري والرفاه المادي نتج عنه تعقد الحياة وفوها وبالتالي ازدياد النشاط الفكري والعلمي، وحين يتكلم الذهبي عن القرن الثاني الهجري يقول: في سنة ١٤٢ هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جريج مكمة ومالك بالمدينة والأوزاعي بالشام وأبن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة ومعمراً باليمن وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن إسحاق المخازي وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي. ثم بعد يسير من الزمن صنف هيثم والليث وأبن طبيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وأبن وهب وكثير تدوين العلم وتبويبه ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس^(١٧). وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون عن حفظهم من حديث وفقه وتفسير أو يرون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. وهذا يدل على مدى النشاط العلمي في العلوم النقلية من حديث وفقه وتفسير بصورة خاصة. ويقودنا ذلك إلى القول بأن التشريع في هذه الفترة تقاسمه مدرستان: مدرسة الحديث الحجازية ومدرسة الرأي العراقية. ورغم أن الخلافة العباسية الأولى حاولوا جذب كل من يستطيعون جذبهم من الفقهاء والمحدثين لقوية سلطتهم الدينية والسياسية ولكنهم أخذوا يرتبطون تدريجياً بمدرسة الرأي العراقية في التشريع، وأصبح الفقه الحنفي معمولاً به بصورة عامة في العراق. وحين عين

الرشيد أبي يوسف قاضياً لقضاة بغداد وعمد بن الحسن الشيباني قاضياً للرقابة فإن مكانة المذهب الحنفي تأكّد بل وأصبح المذهب الرسمي للدولة. ومع ذلك فنّ مذاهب أصحاب الحديث الأخرى كالمالكي والشافعى والحنفى والأوزاعي وغيرها لم تضطهد أو تمنع من مزاولة نشاطاتها في كافة أنحاء الدولة، بل على العكس ترسخت تدريجياً في أقاليم أخرى مختلفة. ولكن ظهور هذه المذاهب وتبلورها أدى إلى ضعف روح الاجتئاد في الأحكام عند القضاة. حيث أصبح القاضي ملزماً بإصدار أحكامه وفق أحد هذه المذاهب خاصة إذا كان المذهب منتشرًا في الإقليم ويندين به جمهور الناس. فكان على قاضي العراق أن يحكم وفق المذهب الحنفي وعلى قاضي مصر أن يحكم وفق المذهب الشافعى وهكذا.

من كل ذلك يمكن القول بأن الخلفاء العباسيين الأوائل نجحوا في كسبهم للفقهاء وأصحاب الحديث الذين أيدوا الدولة ومذهبها الرسمي وساندوا تدابيرها الدينية والسياسية. ولعل الميل إلى ما يسمى بالعثمانية وتأييد مذهب أهل السنة والجماعة وعاربة القدرة وأهل الأهواء والبدع والزنادقة هو أهم ما يميز الفترة بين أبي العباس والرشيد.

الهوامش

- ١- ابن الطقطقي، الفخرى، ١١٥ فما بعد.
- ٢- البلاذري، أنساب الأشراف، ٨٠٠ ب. - المقنى (مخطوطة) من ٧٩ ب.
- ٣- الطبرى، جـ٩، ١٢٥، القاهرة.
- ٤- جب، دراسات.. ص ١٤.
- ٥- صديقى، الحركات الدينية السياسية في إيران في القرن الأول والثانى للهجرة (بالفرنسية). باريس، ١٩٣٨، ص ٦٥.
- ٦- برنارد لويس، أصول الإسماعيلية، ١٩٢٧، (مقدمة عبدالعزيز الدورى).
- ٧- الجاحظ، الحيوان، جـ١، ص ٣١٠. - العقد الفريد جـ٤، ص ١٠١، ابن عساكر تاريخ دمشق جـ٥، ص ٢٠٣.
- ٨- الطبرى، جـ٣، ص ٤٢٩. لبنان.
- ٩- المصدر نفسه، جـ٣، ص ٤٣١. - المسعودي، مروج جـ٦، ص ٢٠٣ فما بعد.
- ١٠- الطبرى جـ٣، ص ٤٣١. - ابن الأثير، الكامل، جـ١، ص ٣١.
- ١١- الخطيب البغدادى، جـ١٣؛ ص ٢١ - ٢٣.
- ١٢- العاملى، أعيان الشيعة، جـ٦، ٢٢٥.
- ١٣- الطبرى، جـ٢، ص ١٧٥٦ - ١٧٦٤، لبنان.
- ١٤- المصدر نفسه، جـ٥، ص ٢٤٣. القاهرة.
- ١٥- القلقشندي، مأثر الأنفاس في معالم الخلافة، جـ١، ص ٢١، ص ١٦٢.
- ١٦- جب، دراسات..، ص ٤٨. - ص ١١٩، ١٢٠ - ١٢٤.
- ١٧- الدورى، النظم الإسلامية، ص ٤٢.
- ١٨- البلاذري، أنساب، ص ٧٥١، ٧٨٤ ب. - الطبرى جـ٣، ص ٤٣٠ من ٤٣٣. - مروج جـ٦، ص ٢٠٣ - ٢٠٧.
- ١٩- الطبرى جـ٣، ص ٣٣٨. لبنان.
- ٢٠- المصدر نفسه، جـ٣، ص ٤٣٠ - ٤٣٢.
- ٢١- اليعقوبي، تاريخ جـ٣، ص ١٢٦ - ١٢٧.
- ٢٢- العقد الفريد، جـ٣، ص ٣٧٠.
- ٢٣- رسالة في الصحابة، ص ٢٢.
- ٢٤- نفسه، ص ١٣١.

- ٣١- محمد كرد علي، رسائل البلغاء، ص ٤٩ فما بعد.
- ٣٢- مناقب الترك، ص ٢٤، تحقيق فان فلوتن.
- ٣٣- استحقاق الإمامة، ص ٢٤٥، تحقيق فان فلوتن.
- ٣٤- أدب الكاتب، ص ١ - ٣ طبعة ليدن. - أكد ابن خلدون على نفس النظرة حين قال في مقدمته بأن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، وأكّد بأن الصبغة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة المقصبة (المقدمة ص ٤٦٦ - ٤٦٧).
- ٣٥- صالح العلي، التنظيمات..، ص ٨٧ فما بعد.
- ٣٦- البلاذري، أنساب، ج ٥، ٣٥٤.
- ٣٧- أخبار العباس، ص ٨٤ ب.
- ٣٨- الطبرى، ج ٣، ص ٤٤٣.
- ٣٩- الطبرى، ج ٣، ص ٤٤٧.
- ٤٠- نفسه، ص ٦٥٣.
- ٤١- القلقشندي، مأثر الأنفاسة، ص ٢٥.
- ٤٢- الأصفهانى، الأغاني، ج ٣، ص ٩٤. - ولعل في المخاذ لقب خليفة الله يعتبر ردًا على الشعيبة العلوية كذلك حيث نقل عن الإمام الرضا قوله لأئمة خلفاء الله في أرضه:
- ٤٣- رسائل العرب، ج ٣، ص ٣٨٣ - ٣٨٤. - الدورى، النظم، ٤٦ - ٤٧.
- ٤٤- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، ص ٢٩٤.
- ٤٥- الأصفهانى، الأغاني، ج ٩، ص ٤٦.
- ٤٦- انظر القلقشندي مثلاً، ج ١، ص ١٤ - ١٥.
- ٤٧- اليعقوبي، تاريخ، ج ٣، ص ٢٣ فما بعد.
- ٤٨- أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ١٧ - ١٨.
- ٤٩- أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ٥٣. - يقول راجوفسكي أن الوراثة واجتماع السلطتين يبدّل الحاكم ليست مأسانية وإنما عربية جاهلية. (أوائل الشيعة في العراق - أطروحة).
- ٥٠- الغزالى، إحياء إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٠٢، ج ٢، ص ١٢٤.
- ٥١- كب، دراسات..، ص ١٤ - ١٨.
- ٥٢- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٢، ص ١١٠. - الشعر والشعراء ص ٤٧٩ - ٤٨٠.
- ٥٣- الطبرى، ج ٣، ص ١٩٧.
- ٥٤- أدب الكاتب، ص ١.
- ٥٥- الزراع والتخاصم، ص ٥١.

- ٥٦- الرجال، ص ٣٢٧.
- ٥٧- الطبرى، ج.٣، ص ٥٣٨ - ٥٣٩. - العقد، ج.١، ص ٦٢.
- ٥٨- —— ج.٣، ص ٣٧٧.
- ٥٩- كب، دراسات...، ص ٩ من ١١.
- ٦٠- ولعل أغلب من يمثل أصحاب الحديث في الحجاز اتخذوا موقف الحياد في التزاع السياسي بين بلاد الشام وال العراق خلال القرن الأول المجري. كولد زيهير، دراسات إسلامية، ج.٢، ص ١١٩.
- ٦١- الشهريستاني، الملل والنحل، ص ١٦٣.
- ٦٢- الأصفهانى، مقاتل، ص ٢٣٩ - ٢٤٣. - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج.١٣، ص ٣٨٠.
- ٦٣- عن أسماء النقهاء انظر الجداول الموجودة في ابن القيم الجوزية، الأعلام، ج.١ ص ٩.
- ٦٤- الأصفهانى، مقاتل، ص ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٤٨، ١٠٨.
- ٦٤- تاريخ الموصل، ص ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨.
- ٦٥- شلالات الذهب، ج.١ من ٢٢٠ - ٢٢١.
- ٦٦- عن اختلافاتهم الثانية في هذه الفترة المبكرة، انظر الجاحظ، رسالة في بني أمية ص ٢٩٧، التنبيه، ص ١١. كذلك الجاحظ، خلاصة كتاب العثمانية، ص ١ - ١٢. الإسکافي، خلاصة نقد كتاب العثمانية، ص ١٣ - ٢٦.
- ٦٧- لقد حاول المؤمن والمعتقد والمطيع في فترات متعددة أن ينالوا من معاوية وبطعنوا فيه ولكن العامة قاومت ذلك وكان نتيجتها القلاقل والاضطرابات، (شرح نهج البلاغة، ج.٣، ٤٤٢ فما بعد. - المتظم ج.٧، ص ٧).
- ٦٨- ياقوت، إرشاد، ج.٥، ص ٨٦، ج.٧، ص ٢٩.
- ٦٩- مثلاً حنابلة بغداد في القرن الرابع المجري (المقدسى أحسن التقاسيم)، ومحلة السماق في الكوفة (الأغاني ج.١٠، ص ٨٤).

المقال العاشر

تأملات في بدايات الفقه السياسي (دراسة تاريخية)

مقدمة

ما لا شك فيه أن الفقه الإسلامي يذهب العديدة ما هو إلا انعكاس لظروف المجتمع الإسلامي المتغيرة والمشاكل المستجدة التي واجهها، حيث يضع الفقيه حسب اجتهاده - حلولاً وأحكاماً لتلك المشاكل.

والفقه لغة هو الفهم، وقد غالب على علم الدين لشرفه وفضله. أما اصطلاحاً فهو المعرفة بالأحكام الشرعية العnelle المكتسبة من أدلةها التفصيلية. وقد سمي تبعاً لذلك - المشتغلون بعلم الفقه والعارفون بالأحكام الشرعية باسم فقهاء. فقه السياسة هو فرع من فروع الفقه ووظيفته التناسُّ الشرعية الدينية لقضايا السياسة.

لقد أكدت المذاهب الفقهية على أن مهمة الفقيه ودوره ينحصر في الإرشاد والنصائح والوعظ والتوجيه، وكذلك القضاء والنظر في المظالم نيابة عن الخليفة إذا أتباه في ذلك، ولكنها أكدت كذلك على دوره في مراقبة السلطة من حيث تطبيقها لمبدأ «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فضلاً عن صلاحيات دينية تشمل أموراً اجتماعية مثل مراعاة حقوق المظلومين في المجتمع، وأمور أخرى قد تكلفه بها السلطة مثل الوساطات والسفارات. هذا رغم إدراكنا بأن التمييز بين الديني والسياسي أو الروحي والديني أمر لا وجود له في الإسلام.

وفي مجتمع مثل المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، يظهر أثر الدين (الإسلام) وأوضاعاً في مصالح الأمة ومرافق الحياة عامة.. ولاشك فإن خلفاء الدولة الإسلامية أدركوا هذا التأثير، كما أدركوا أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الفقيه في الحياة العامة وفي السياسة. ولعل هذا يظهر بوضوح في العصر الذي نعاشه والذي يعد عصر ظهور المذاهب الفقهية وتبلورها ثم انتشارها على يد كبار الفقهاء أمثال جعفر الصادق وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة ومالك بن أنس والشافعي والليث بن سعد والأوزاعي وجابر بن زيد الأزدي. ولم تكن السلطة تنظر إلى هؤلاء أكثر من كونهم أئمة أو فقهاء يخالون تطوير مذاهبهم وفق الشريعة الإسلامية، وليس هناك كبير فرق بينهم من وجهة نظر السلطة أموية كانت أم عباسية أو غيرها.

ومن هنا لا بد من القول بأن فكرة الصراع بين المذاهب الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى، والعلاقة غير الودية بين الفقهاء الذين يتمسكون إلى مذاهب أو نزاعات فقهية مختلفة، لا أساس لها من الصحة. كما يمكن أن يقال الشيء نفسه فيما يخص ارتكاب الدولة الإسلامية في الفترة نفسها في أحضان مذهب بعينه ومساندتها له على حساب المذاهب الأخرى، فهي فكرة روج لها بعض المستشرقين عن قصد أو دون قصد إلا أنها تعد تعديلاً لا يتفق مع روایاتنا التاريخية. وقد شاعت بعد أن رددها الباحثون دون تحيص حيث يشير أحدهم: أن العباسين أخلوا يربون الفقهاء رعاية يكتفون بها حماية رسمية لمذهب سني تحت إشراف الدولة. وهذا التعميم لا يتفق مع مصادرنا التاريخية فالدولة كانت تساند المنهج الوسطي الجامع، وكان كبار الفقهاء على المنهج نفسه وهي بهذا المعنى فوق المذاهب.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن علاقات الفقهاء والمحدثين والعلماء ببعضهم كانت ودية، وكثيراً ما كانوا يوافقون بعضهم البعض في الأحكام والاجتهادات والفتاوی. فقد كان أبو حنيفة إمام مدرسة الرأي العراقية مرتبطة بعلاقة ودية مع جعفر الصادق إمام الشيعة الإمامية، وفي رواية عن الأول أنه بقي يقضى سنتين طوال على مذهب الصادق دون أن يخالف مذهبه هو. وكان رأي أحد بن حنبل جيداً في الفقيه المعتزلي يحيى بن أكثم وأيد قرار الخليفة المتوكل بتعييته قاضياً. وتؤكد الروايات التقارب بين وائل بن عطاء المعتزلي وكل من محمد بن الحرمي العلوي وزيد بن علي إمام الزيدية.

ولعل ذلك يدل على أن الدولة العباسية حاولت منذ بداية عهدها بسلورة منهج إسلامي وسطي جامع غايته الوصول إلى فقه يقصد بواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة. وقد سار أغلب الفقهاء البارزون على ذلك وأيدوا الدولة في نهجها هذا.

ويقدر علاقـة الأمر بموقف الفقهاء الأوائل من مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يتبع ذلك من موقفهم من إجراءات السلطة وسياساتها، ومدى اتفاقها مع روح الشرع وقيم الحكم ومبادئه في الإسلام. نلاحظ أن فئة من الفقهاء أظهروا علامات استقلال إزاء السلطة، بينما أظهرت فئة ثانية إذعاناً لإجراءات السلطة بل حاولـة تبريرها فـكانت أحـكامها الفقهـية متـأثـرة بالـمـاجـسـ السـيـاسـيـ وـداعـمهـ لهـ.

اما الفئة الثالثة فهي التي اعتزلـتـ المـعـتركـ السـيـاسـيـ. يقولـ البـاحـثـ عبدـ الجـوارـدـ يـاسـينـ فيـ هـذـاـ الجـبـالـ: إنـ الـعـلـمـ الشـرـعـيـ يـصـعـبـ أنـ يـكـونـ عـلـمـاـ عـاـيـداـ وـمـسـتـقـلـاـ عـنـ معـالـجـةـ القـضـيـاـ السـيـاسـيـ، بلـ هوـ عـلـمـ يـقـفـ بـيـنـ النـقـيـضـيـنـ، إـمـاـ مـبـرـأـ لـأـعـمالـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـ وـمـدـيـاـ بـالـوـلـاءـ وـالـطـاعـةـ لـهـ، إـمـاـ مـعـارـضاـ أوـ مـعـتـزـلاـ لـحـرـكـةـ تـيـارـهـ السـيـاسـيـ.

إن هذه الظاهرة هي التي دفعت للقيام بهذا البحث من أجل تحليل العلاقة بين الفقهاء والسلطة، وتوضيح مدى تدخل الفقهاء الأوائل في أمور السياسة في أوائل عهد الخلافة العباسية في العراق.

الفقهاء والسياسة في مطلع العصر العباسى:

حاول خلفاء بنى العباس إرضاء الشعور الإسلامي وأكدوه في سياساتهم تمسكهم بالدين الإسلامي واستنادهم إليه في إدارة الدولة. وقد ظهرت في هذه الفترة العديد من الكتابات التي تساند النهج الإسلامي الذي اختطه الخلفاء لدولتهم. لقد اعترفت هذه الكتابات بأهمية الدين بالنسبة للمجتمع وذرورته واقترحت على الخليفة إحياء السنن والشائعات التي استنها السلف الصالح، وجع الناس على كتاب جامع وتشريع واحد منعاً للفرق والاشتقاق، وأن يستشير في كل ذلك أصحاب العلم من فقهاء الأمة ويعملهم من بين صحابته. ولعل من أوائل من كتب في هذا الموضوع وأبرزهم عبدالله بن المقفع فقد أدرك ابن المقفع أن العلاقة بين الفقهاء والخلفاء علاقة تقف بين ثلاث خيارات: فهي إما طاعة الخليفة في كل الأمور، أو السكوت والاعتزال، أو طاعة إذا أمر بطاعة وعصيائه إذا أمر بمعصية إذ لا طاعة لملائكة في معصية الله. وأن الطاعة التي تريدها السلطة هي ربط العامة مباشرة بها باسم الدين. وقد حاول ابن المقفع أن يخرج بتاویل أو مخرج في مسألة طاعة الإمام، فرأى بأن الدين يقتصر على الفرائض والحدود وأن ما عدا ذلك من الأمور الدنيوية للعقل والرأي والتديير وهذه لولاة الأمر (الخليفة وعماله). فالإمام في تحرير ابن المقفع، يطاع في كل الأمور إلا إذا نهى عن الفرائض والحدود. وواضح أن هذا التاویل لا يخرج عن إطار تكريس الطاعة لل الخليفة (الإمام).

ورغم ميل الخلفاء العباسين إلى فئة أصحاب الحديث فإنهم، لم يتبنوا مذهبًا فقهياً معيناً ولم يجعلوه مذهبًا رسميًّا للدولة. وكان موقفهم من فقهاء المذاهب المختلفة يتصرف بصورة عامة بالمرونة والاحترام وسعة الصدر، مادام الفقيه لا يتجاوز حدوده في التوجيه والنصائح والمشورة ولا يتعدى المتعارف عليه في انتقاد السلطة ولا يتعاون بصورة فعلية وب المباشرة مع المناهضين للدولة. ومهما يكن من أمر فإن المذاهب نفسها لم تكن متبلورة وواضحة في أوائل العصر العباسى.

رغم إن السمعة العامة التي يتسم بها موقف الفقهاء من السلطة، أيًّا كانت تلك السلطة، هي الخذر والابتعاد عن السلطان، فإننا نلاحظ وجود عدد متزايد من الفقهاء الذين نجحوا في الخلافة العباسية في كسبهم إلى جانبها وتأييدها تدابيرها في الحفاظ على وحدة الأمة.

ضد التيارات المذهبية. وهذا يعني بأن الفقهاء الذين ساندوا السلطة العباسية أدركوا بأن صلاحياتهم تتحدد في فرض المعاير والقيم الأخلاقية والاجتماعية الإسلامية، وفي الحافظة على المصالح العامة للمجتمع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكذلك في المشورة والتوجيه والإرشاد للسلطة، والبحث على الجهاد في سبيل الله. واعترف هؤلاء الفقهاء بالوقت نفسه بدور الدولة بالقيام بواجبها في الحفاظ على دار الإسلام والعمل على ازدهاره وتقديره.

إن نظرة إلى مصادر التاريخ وكتب التراجم والطبقات، كافية للتعرف على أسماء الكثير من الفقهاء الذين استعن بهم العباسيون في أمور عديدة. وكان المنصور يحترم الفقهاء ويسميهم المشيخة. وفي مناسبة وصف المنصور الفقيه ابن أبي ذئب بأنه خير أهل الحجاز. وكان الخليفة نفسه يستشير الليث بن سعد في الكثير من الأمور المتعلقة بإقليم مصر.

وكان عمرو بن عبيد البصري ذا صلة معروفة بأبي جعفر المنصور قبل الخلافة، حيث كان أبو جعفر يحضر حلقة في البصرة، وقد حاول المنصور الاستعانت به ولكنه رفض العمل للسلطان. وكان موقف أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي من السلطة في عهد المنصور يشابه موقف عمرو بن عبيد في رفضه العمل للسلطان. وحاتر سفيان الشوري من الانصاف بالسلطة ودعا إلى الابتعاد عنها وله مواقف جريئة من الخلفاء. وامتنع فقيه أهل الشام ومحدثهم الأوزاعي عن قبول منصب القضاء ولكن صلته لم تقطع بال Abbasin.

وكان المنصور يستمع إلى كلام الفقهاء وإرشاداتهم بانتصارات واضح واهتمام كبير، وفي رواية تاريخية أن المنصور عفا عن أهل البصرة بعد اشتراكهم في حركة إبراهيم بن عبد الله الحسني لأن الفقيه المبارك بن فضالة رجاه بالغفو. ولم يوافق فقيه المدينة المنورة مالك بن أنس الأصحابي الخليفة المنصور على طلبه بكتاب في الفقه يحمله دستوراً "تسير عليه الدولة، مبرأً ذلك بأن أقاليم الدولة اتبعت فقهاء مختلفين اجتهدوا اجتهادات متعددة.

وتشير روایات تاريخية إلى مواقف بعض الفقهاء الجريئة والخالمة في انتقاد السلطة العباسية وإجراءاتها تجاه بعض الأحداث. وكان دور الفقيه ضمن حدود صلاحياته في التوجيه والإرشاد وواجبه في الحافظة على المصالح العامة للمجتمع حسبما فهمها هو. ولاشك فإن مواقف هؤلاء الفقهاء في مجتمع يتداخل فيه الدين بالسياسة فسر تفسيراً سياسياً مبالغ فيه. فقد وصف مالك بن أنس وأبو حنيفة بالليل إلى العلوين لوفيقهما من حركة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم. وقد وصف العديد من فقهاء الكوفة والبصرة بكونهم زيدية لموافقتهم المعتدلة من حركة إبراهيم الحسني. ولاشك إن هذه الصفات التي أُلصقت بالفقهاء

مبالغ فيها بدليل عدم المخاذ السلطة العباسية إجراءات ضدهم، إن ما عمله المنصور تمها
هؤلاء الفقهاء لم يكن أكثر من التحذير حيث قال:

أما بعد يا معشر الفقهاء فقد بلغ أمير المؤمنين عنكم ما أخشى صدره وضيق به ذرعه،
وكتنم أحق الناس بالكف عن الاستئناف وأولى بلازوم الطاعة والمناصحة في السر والعلانية لمن
استخلفه الله عليكم.

ومع ذلك فقد ظل المنصور على علاقة ودية بالفقهاء يشارورهم ويقترب إليهم. وقد
سئل المنصور عن حاجة يود تحقيقها ولم ينلها فأجاب - وهو يدرك دور الفقهاء وأهميتهم -
أن أقعد في مصيطة وحولي أصحاب الحديث من [الفقهاء] من أجل الأخذ عنهم
والاقتباس منهم. وقد ترك المنصور لهم صلاحية التوجيه والمشورة لمثلي السلطة في الأقاليم
شرط لا يتتجاوزوا حدود صلاحياتهم في مراقبة المثل الأخلاقية والقيم الاجتماعية والمحافظة
على المصالح العامة للمجتمع. وعدها بعضهم يتمتع بنفوذ قوي في الإقليم الذي يعيش فيه،
حتى لقد قبل في الليث بن سعد كبار الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره وينطبق
الكلام نفسه على الأوزاعي في بلاد الشام المعروف بوجهات نظره الجريئة ومالك بن أنس
في الحجاز.

وظهر في هذه الفترة بعض الفقهاء من اعتزلوا ومالوا إلى الانفراد وهو موقف وسط
بين معارضته السلطة وإبداء الرأي المخالف لسياستها وبين التأييد الواضح لها. وقد لا يكون
في هذا الموقف نزعة سلبية، فسفيان الثوري الذي كان يمثل هذه التزعة ويمثل زملاءه
والمشاطرون له بالرأي بالقول عليك بالعزلة وقلة خالطة الناس ولكن في الوقت نفسه كان
يدرك مسؤوليته كفقيه وواجبه الشرعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويظهر ذلك
واضحاً في قوله:

أمر بالمعروف في رفق فإن قبل منك حدت الله عز وجل، وإن أقبلت على نفسك
فإن في نفسك شغلاً. وكان الناس إذا التقوا انتفعوا بعضهم ببعض. فاما اليوم فالنجة في
تركمش ودون شك بأن الابتعاد عن الناس كان ابعداً عن أهل الحكم والسلطة أيضاً وقد
مثل هذا التيار عدد من الفقهاء منهم داود الطائي وعبد الله بن المبارك وبشر بن الحارث
والأوزاعي وعبد الله بن إدريس.

وقد سار خلفاء بني العباس على نهج المنصور في التأكيد على المظاهر الدينية للخلافة
والتقرب إلى الفقهاء. فقد جلب الخليفة المهدى العباسي بعض فقهاء المدينة إلى بغداد، وكان
إذا جلس للنظر في رد المطالب يجلس معه عدد من القضاة والفقهاء.

أما الخليفة الرشيد فكان إذا حجَّ أخذ معه مائة من الفقهاء وأبنائهم ليحجُّوا معه، وكان يزور علماء الحرمين ويوصلهم وكثيراً ما ينصلب باهتمام إلى عواظهم وإرشادهم ويتحمل قسوتهم عليه في الكلام تقدِّم عناء دون أن يتزعزع منهم أو ينهرهم. وفي سفراته إلى الأقاليم كان الرشيد كثيراً ما يصطحب معه عدداً من الفقهاء. فقد زار البصرة ٧٩٢هـ / ١٧٦م ومعه أبو يوسف وابن أبي يحيى والماجشون، وحين عزم على السير إلى خراسان ١٩٢هـ / ٨٠٧م طلب من محمد بن الحسن الشيباني أن يصطحبه.

إن مواقف الرشيد هذه تدل على انتهاجه سياسة أسلافه من العباسين بعدم تأييد مذهب معين من المذاهب الفقهية، واعتبار الخليفة فوق الميل والاتهامات. وكذلك معاملته للفقهاء على اختلاف مذاهبهم معاملة مرنة. إلا أن الرشيد منع علم الكلام والجدل الديني حين أدرك خطراً ذلك في تصدع وحدة الأمة الإسلامية وانقسامها على نفسها. ولعل ذلك كان أحد العوامل التي أدت إلى سقوط البرامكة الذين شجعوا الجدل الديني في مجالسهم المشهورة. وهذا ما يفسر كذلك قراره بالتفسيق على بعض المتكلمين وحبسه لشامة بن أشرس التميمي المتزلي، مما يدل على أن الرشيد حاول أن يفهم الفقهاء بعدم التدخل في السياسة وعدم تسييس الدين من خلال تأييد بعضهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة لحركات مراهضة للدولة أو لأفكار جدلية محدثة الفتنة.

وحين جاء الخليفة المأمون إلى الخلافة ١٩٨هـ / ٨١٣م كان شغوفاً بالمنطق والنظر في شئي مسائل الفكر، فعقد مجالس للمناقشة في الأديان، وكانت مجالس الفقهاء في عهده قد أتيح فيها الكلام وأظهرت المقالات. إلا أن ذلك لا يعني بأن المأمون أيد مذهب فقيهاً معيناً أو ألزم الناس وأجبرهم على اتباعه، فالواقع أن المأمون سار على سياسة السلف من خلفاء بني العباس طيلة فترة حكمه حتى ٢١٨هـ / ٨٣٣م، وهي السنة الأخيرة لخلافته حين أمر بامتحان البعض من الشخصيات والفقهاء حول (طبيعة القرآن) وأضاً ثقله وبصورة رسمية إلى جانب مذهب الاعتزال.

إن فقهاء المعتزلة الذين برزوا في عهد المأمون من أمثال أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) وإبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٢١هـ) وبشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) لم يغامروا في ميدان السياسة رغم باعهم الطويل في ميدان الاعتزال والفكر الديني.

أما ثامة بن الأشرس الذي كان قد سجن في عهد الرشيد بسبب آرائه الاعتزالية ثم أخرج من السجن بعد تبرئته من تهمة الزندقة، فكان نفوذه كبيراً في عهد المأمون ولكنه لم

يتنقل أي منصب سياسي وقد أراده المأمون أن يكون وزيراً فرفض المرأة تلو الأخرى وكان ثيماً يقول:

«إنني لم أر أحداً تعرّض للخدمة أو الوزارة إلا لم يكن لتسليم حاله ولا تدوم منزلته». إلا أن نفوذ ثيماً وهو خارج السلطة أقوى من نفوذه في السلطة حيث كان صانع الوزراء فهو الذي أشار على المأمون باستئناف أحد بن أبي خالد ويعيسى بن أكثم. وكان الميدان الذي صاح وجال فيه ثيماً هو المنازرات والمناقشات في بلاط المأمون وهذا زاد من حضوره لدى الخليفة.

إن سياسة العنة في عهد الخلفاء المعتزلة وهي سياسة إجبار الناس على قبول مذهب الاعتزال لم تكن منهج كل الفقهاء المعتزلة، فيحيى بن أكثم مثلاً لم يكن يرى أن تتدخل الدولة في أذواق الناس وأذكارهم بل لا بد من المرونة والاستمرار على نهج السلف فيبقاء فوق الميلول والمذاهب الفقهية، ولكنَّ يحيى بن أكثم عزل عن القضاء ٢١٧هـ/٨٣٢م وتولى أحد بن أبي دؤاد المعتزلي مكانه فحسن للمأمون جعل الاعتزال مذهبًا رسميًّا للدولة ٢١٨هـ/٨٣٣م.

ولا بد من التوضيح أن المأمون حين ساند مذهب المعتزلة ٢١٢هـ كان مدفوعاً بدعواه إسلامية صرفة حيث يعترف معارضوه بأنه قام في هذه البدعة قيام متبعها فقد اعتقد بتعرض عقيدة التوحيد الإسلامية إلى الهمد والتلويه من قبل أهل البدع والزنادقة، كما يلاحظ ذلك في مجموعة منشوراته إلى والي بغداد وغيره. ومع ذلك فإن الإجبار على القبول بالملهوب لم يحدث إلا ٢١٨هـ وفي الأشهر الأخيرة قبل وفاته.

والمعلوم أن سياسة التعسف في عهد المأمون لم تصب إلا النفر القليل، ذلك أن كبار الفقهاء وافقوا المأمون أو لم يعارضوه، وأن أشهر الذين سجنوا كانوا مساندين لحركات مناهضة للدولة مثل أبي مسهر الدمشقي المؤيد لحركة أبي العميط السفياني. والفقير الحارث بن مسكون لتأييده لحركة القبط في مصر. ماعدا أحد بن حنبل الذي كان اعتقاله لمعارضته مذهب الاعتزال وإصراره على موقفه. ومع ذلك فقد أطلق سراحه بعد أكثر من ستة من سجنه في عهد المعتصم.

إن الآثار السلبية لسياسة العنة ظهرت في عهد الخليفة الواثق الذي لم يقصوها - مثل أبيه وعمه - على العلماء والفقهاء والقضاة وكبار رجال الدولة بل عمّها على كافة الرعية مستخدماً في ذلك أساليب الترس والتعسف التي كان لها انعكاساتها على المجتمع وأدت إلى انفجارات عديدة لعل أبرزها حركة العامة في بغداد بقيادة أحد بن نصر بن مالك الخزاعي.

ورغم القبض على الخزاعي ومحاكمته أمام الخليفة الواحد فقد أصر على رأيه فاتهم بالتشبيه وأعدم.

إن سياسة حل الناس قسراً على قبول مذهب المعتزلة والتي طبقها الواحد بصورة خاصة كانت من أهم أسباب سقوط الاعتزاز. كما وأن تبني مذهب معيناً جعل الدولة طرفاً في النزاع أو الصراع الدائر في المجتمع الذي بدت عليه مظاهر التصدع وعلامات الانشقاق.

لقد بررها هذه التجربة التي مرت بها الدولة العباسية في مطالع عهدها أنَّ من الأصول الابتعاد عن تبني مذهب فقيهي معين، ومن الخطير فرض مذهب معين على كافة فئات المجتمع المختلفة. ولعل من أدرك ذلك هو الخليفة العباسي المتوكل، فكان من القرارات المهمة التي اتخذها بعد تسلمه الحكم هـ ٢٣٢ / م ٨٤٦ هو منع الناس من الكلام والجدل حول طبيعة القرآن، وإطلاق سراح جميع المعتقلين بسبب خلافهم مع سياسة الاعتزاز. وإعطاء المحدثين والفقهاء حرية التدريس في حلقاتهم ومساجدهم دون تدخل الدولة. وأهم من ذلك كله هو أن الخليفة لم يُعطي مذهب الفقهاء المعتزلة بل أبقاهم من مراكزهم ومناصبهم متبعاً سياسة تدريجية في تقلص نفوذهم، كما وأنه منع العامة من الانتقام من المعتزلة بالسلب أو القتل. فكانت سياسته في هذا الأمر متزنة ومحكمة.

إن انهايار مبدأ فرض مذهب فقيهي معين على الناس أو ما يسمى بـ«سياسة الحسنة» بدأ منذ هـ ٢٣٧ / م ٨٤٨ حين أصدر المتوكل مرسوماً بهذا المعنى. وفي هـ ٢٣٧ / م ٨٥١ أمر الخليفة بدفع أحد بن نصر الخزاعي في احتفال رسمي مهيب متخلداً تدابير مشددة لمنع انفجار العامة ضد سياسة المعتزلة السابقة وما يتبعه من فقدان الأمان والنظام.

ورغم إعادة الاعتبار للإمام أحد بن حنبل ومكانته الكبيرة لدى الخليفة المتوكل، فإن ابن حنبل اتخد لنفسه منهجاً مستقلاً لا يتربط بالدولة العباسية ولم يبال بالمعروض السخيف التي قدمها المتوكل إليه، ورفض أن يقبل أي منصب إداري أو أن يقبل مالاً من الدولة. إن هذا الموقف من الفقهاء يدل على أنهم لا يزالون حذرين من السلطان ويفضلون الابتعاد عن السياسة، كما وأنه من جهة أخرى يدل على أن الخلفاء كانوا لا يزالون فوق الاتجاهات والمذاهب الفقهية ويهذبون ابتعادها على السياسة ولا يرون ضرورة لتبني - ناهيك عن - فرض مذهب فقيهي محدد على الناس.

أما آئمة الشيعة وفقهائهم فقد اختلفوا في موقفهم من السلطة. ولعل الفقه الإمامي الذي طوره الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ / م ٧٦٥) كان من بين المذاهب الفقهية التي تومن بالمهادنة والابتعاد عن المشادة بل واتباع سياسة الوفاق مع السلطة السياسية. أما فقهاء

الزيدية ومن تبعهم من الحسينيين فكانوا يرون الثورة على السلطة الجائرة وقد فعلوا ذلك، ومن ثم فقد كانت منطلقاتهم مختلفة لمنطلقات الإمامية.

والواقع فإن الفقه الإمامي الذي يلور أصوله وفروعه الإمام جعفر الصادق في مطلع العصر العباسي يعكس مواقف الأئمة الحسينيين وفقهاء المذهب في التفرغ للعلم الشرعي الابتعاد عن السياسة وعدم الاشتراك أو تأييد الحركات المعارضة للسلطة. وعلى الرغم من أن سيرة هؤلاء الأئمة الحسينيين قد ضاعت في خضم العدد الهائل من الروايات التاريخية والأسطورية في المصادر الشيعية وال逊ية على حد سواء، إلا أنها نستطيع أن نتبين الاتجاه العام في مواقفهم. ويبدو أنهم منذ مأساة كربلاه ٦١٥هـ / ٧٣٢م اتخذوا الفرع الحسيني سياسة الماهنة والابتعاد عن السياسة مع عدم التنازل عن حقوقه وعلى رأسها حكمهم في الإمامة والخلافة.

على أن الأئمة الحسينية ومنذ عهد الإمام محمد الباقر (ت ١١٤هـ / ٧٣٢م) واجهوا منافسات ودعوى حول زعامة الشيعة العلوية من شخصيات علوية مختلفة.

فقد واجه محمد الباقر كأبيه منافسات ودعوى حول الزعامة الروحية للشيعة من شخصيات علوية مختلفة مثل أخيه زيد بن علي زين العابدين والحسن المثنى بن الحسن السبط. وقد نقل بعض أتباع الباقر ولاءهم إلى زيد بن علي الذي أكد أن الإمامة لا تقتصر على الزعامة الروحية (الدينية) بل على تقلد السلطة الدنيوية. كما نقل بعض النشطين من أتباع محمد الباقر ولاءهم إلى عبدالله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط ومن هؤلاء المغيرة بن سعيد العجلي وجاعته. وأنكر الباقر من جهة ثالثة على بعض شيعته اعتقادهم بأن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب هو (القائم) وسيعود ثانية بعد غيابه كيماً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.

ومن أجل أن يعزز موقفه تجاه منافسيه من شخصيات آل البيت العلوية طور الباقر مفهوم (العلم السري) الذي يمتلكه الإمام الحق من آل البيت، وأن هذا العلم انتقل من الأنبياء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ومنه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومن ثم إلى أولاده من بعده حيث ينقله كل إمام قبل موته إلى خلفه. وهذا العلم يتضمن القرآن وتفسيره ظاهراً وباطناً والشريعة كاملة. ولذلك فإن التعرف على علم الإمام الحق ضروري لكل فرد ومن خلال إرشادات الإمام يمكن للفرد العادي التعرف على الطريق السوي. والإمام الحق له علامات وأيات ميزات. وهو يمثل قيادة روحية ملهمة Charismatic Leader. على أنها لا بد أن تشير بأن العديد من الصفات التي الصفت بالباقر

والعديد من الآراء التي نسبت إلى بحث جعلته شخصية غير عادية Super human تعود إلى بعض الحالات المتطرفة المغالية من أتباعه والذين عاشوا بعده. وكان للباقر أتباع في مكة أشهرهم ميمون القداح مولى أبي مخزوم ولكن غالبية أتباعه كانوا في الكوفة من القبائل اليمانية. إن الموقف المسلح سياسياً الذي اتخذه الباقر قد أدى إلى انشقاق أتباعه الشيئيين والمعاليين ونفورهم إلى زعامات علوية أخرى، وقد تلمس الباقر وبابنه الصادق منهم وسامهم الأخير (النصب).).

وكان جعفر (الصادق) أكبر أولاد الباقر وقد ولد سنة ٨٠ هـ / ٦٩٩ بالمدينة المنورة وينتسب من جهة والدته أم فروة إلى الخليفة أبي بكر الصديق.

خلف الصادق والده في زعامة شيعة آل الحسين سنة ١١٩ هـ / ٧٣٧ وكانت إمامته في فترة حرجة شهدت العديد من الثورات كما شهدت الانتقال من الأمويين إلى العباسيين. كان الصادق عدّواً ورواية للحديث ولقيها ذائع الصيت ومرورياته اعتمد عليها فقهاء أهل السنة في أسانيدهم مثلاً اعتمد عليها فقهاء الشيعة.

بعد الصادق آخر الأئمة العلويين المعترف بهم من قبل كل فرق الشيعة الإمامية منها والإسماعيلية. وكان موقفه السياسي لا يختلف عن موقف أسلافه من الأئمة من آل الحسين ويستحبهاده السلطة السياسية وعدم حمل السلاح ضدها والوقوف منها موقف يمكن أن نطلق عليه المعارضة السلبية. وخلال حركة زيد بن علي زين العابدين سنة ١٢٢ هـ / ٧٣٩ كان الصادق رمزاً للشيعة العلوية الذين رفضوا حمل السلاح ضد السلطة الأموية كما بقي الصادق وشيعته مسالماً وعانياً خلال الحركات السياسية التي تلت مقتل الخليفة الأموي الوليد الثاني بن يزيد سنة ١٢٦ هـ / ٧٤٤. ولذلك ذهب القول عنه مثلاً لقد شغل الصادق بالعبادة عن طلب الرئاسة.

لقد جاءه الصادق المشاكل نفسها التي جاء بها أبوه الباقر إلا وهي: منافسة بعض الشخصيات العلوية لزعامتها الروحية والاشقاق في صدف شيعته وخاصة الفعالين منهم الذين يؤمنون بالمعارضة النشطة ويررون حمل السلاح ضد السلطة الأموية ثم العباسية. إلا أن جعفر الصادق ظل ثابتاً على موقفه السلمي ولم يستغل الفراغ السياسي الذي تركه مقتل زيد بن علي زين العابدين في الوقت الذي كان عبدالله الحضر بن الحسن بن الحسن أسرع إلى استغلاله وجمع الأتباع حول ابنه محمد النفس الزكي الذي رشحه أبوه للخلافة. أما شيعة العلويين في أيام الصادق فيمكننا تقسيمهم إلى ثلاث جموعات:

الأولى: المجموعة التي أيدت موقف زيد بن علي المعتدلة في عقیدتها النشطة في معارضتها للسلطة. وكان يساندها آل الحسن وشيعتهم وكذلك مجموعة من فقهاء المعتلة وأهل الحديث في المدينة المنورة والكوفة. وقد نقلت ولاءها بعد زيد إلى ابنه يحيى.

الثانية: المجموعة التي أيدت جعفر الصادق والتي كانت تعبّر عن مواقفها السلمية وعدم رغبتها في الفتنة وطورت من خلال جعفر الصادق آراءً حول الإمامة ومسؤوليات الإمام تميل إلى الاعتدال والوسطية بين الزيدية والغلاة المتطرفين.

الثالثة: الغلاة (المتطرفون) ولم يكونوا فرقاً واحدة، بل مجموعات صغيرة متعددة انبثت أصلًا من حركة الكيسانية غالبيتهم في الكوفة، وكانت هذه المجموعات تدين بآراء بعيدة عن الإسلام الصحيح مثل الحلول والتناسخ والتшибie وما إلى ذلك، وقد اخذت حب آل البيت العلوي خاصية شعاراً ويرقاً لتمرير نشاطاتها بين الناس وقد تبرأ منها الأئمة العلويون ومنهم الصادق. وكان جابر الجعفي وأبو الخطاب من الغلاة وكانت شخصية أبي الخطاب الأستاذ مولىبني أسد أقوى شخصية بين الغلاة وكان يعزّز بعض أفكاره إلى الصادق ولكن الصادق أنكرها وتبرأ منه. ورغم أن بعض هذه الآراء الغالية جعلت من شخصية الصادق وإمامته جذابة وكسبت له العديد من الأتباع إلا أن الصادق لم يقبل بها وعمل على السيطرة عليها وتحجيمها بحيث لا تتجاوز الحدود المقبولة.

تماه هذه الظروف طور جعفر الصادق مفاهيم جديدة حول الإمام وطبيعة الإمامة. أما الإمام فليس من الضوري على الإمام الشرعي *de Jure* (أو الإمام الحق) أن يجمع بين السلطتين الدينية والدينية أو يدعى أي نفوذ سياسي لنفسه إذا كانت الظروف غير مواتية ولا تسمح له بذلك. ويعني آخر فقد قسم الصادق الرئاسة إلى مؤسستين الإمامة والخلافة وتستمران كذلك حتى ياذن الله بنصر من عنده. وكان يحيل أتباعه الشطئيين الذين يدعونه إلى التحرك ضد السلطة يحيلهم إلى المستقبل واعداً إياهم أن النصر س يتم على يد الإمام السابع (القائم) إذا أذن الله بذلك. ويرتبط بهذا المفهوم مبدأ (القعود) وفحواه أن الإمام الحق لا يحتاج إلى الوصول إلى السلطة ما لم تكن الظروف مهيأة والوقت مناسب، وببقى الإمام خلال هذه الفترة مقتضاً بإعطاء العلم. وكان هذا الموقف مناسباً للعباسيين لأنهم أرجأوا تحرك الشيعة المسلح إلى مستقبل الأيام.

ويطور الصادق مفهوم العلم الذي نادى به أبوه الباقي ومضمونه أن الإمام يتلك قدرًا من العلم اللدني الشرعي المتوارث الذي أخذه الأئمة بالتتابع عن الرسول ﷺ.

وليس من الصعب بعد ذلك كله فهم موقف الصادق غير المعنى بالصراع على السلطة في أيامه. فاستناداً إلى مفهومه للإمامية لم يكن من الضروري للإمام المنصوص عليه (بالنص والتعيين) أن يقود مواجهة مسلحة من أجل الوصول إلى الحكم. إن مكانة الإمام - من وجهة نظر الصادق - فوق مكانة الحاكم السياسي (ال الخليفة أو السلطان) الذي يتحتم عليه أن ينفذ تعليمات الإمام باعتباره السلطة الدينية العليا.

لقد كان الصادق يرى أن الثوار من العولمين أمثال زيد بن علي وبشه يحيى ومحمد النفس الزكية إذا ما لم يجحوا في حركاتهم فإن لهم الحق في السلطة السياسية، أما السلطة الدينية (الروحية) فتبقى بيد آل الحسين. وقد تكلم عن أتباع الزيدية تأثراً إياهم التحاصب وأنكر أن يكون لأن الحسن آية دعوى للرئاسة بعد تنازل الحسن عنها.

لقد دعى الصادق إلى الرئاسة الروحية مستنداً على مبدأ النص والتعيين والعلم السري المدنى مؤكداً أن الإمام حجة الله في الأرض يلهمه الصواب في القول والفعل بينما لم يدعى الزيدية أو الحسينية النص والتعيين، وهي كما يقول الأشعري نقطة الارتكاز لدى الإمامية التي تميزهم عن غيرهم من الفرق الشيعية.

ولكن لا بد من الإشارة على أن شخصية الصادق ومفاهيمه حول الإمامية قد اختلطت فيها الروايات المؤثقة بالروايات الموضعية والمنسوبة إليها ولاسيما من قبل الغلاة (المتطرفين)، وليس من السهل على الباحث أن يفصل بين الحقيقة والأسطورة. وثمة أمر آخر وهو أن المصادر التي يبحث في سيرة الصادق، تلك الشخصية المؤثرة والنشطة سواء كانت مصادر إمامية أو إسماعيلية أغلبها مصادر متأخرة خللت التاريخ بالروايات الشعبية وأعطت صورة مبالغ فيها عن الصادق وسائر الأئمة العولمين. وحتى المصادر السنوية المتأخرة لم تستطع أن تخلص من هذه المؤثرات الأسطورية، بل إن بعضها عنده رأس الصوفية وقطباً للعديد من طرقها، في الوقت الذي كان ينظر إلى الإمام الصادق من مجتمع عصره كفقيه وعالم وحدث كبير مثلما كان ينظر إلى الإمام مالك بن أنس أو واصل بن عطاء أو الحسن البصري أو الليث بن سعد الأوزاعي أو أبي حنيفة مع الفارق وهو أنه من ذرية آل البيت. كما وأنه بقي على رأس الشيعة من آل الحسين فترة طويلة نسبياً تفوق أي إمام آخر وتقرب من الشمان وعشرين سنة.

لقد كان فقهاء المدينة المنورة والكونفه مثل محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ومحمد بن شبرمة وسفيان بن عيينة وابن جريج وروح بن القاسم وأبي حنيفة بزورونه ويسألونه في مسائل شرعية وفي تفسير القرآن. وكان الصادق في كل إجاباته وفتواه للفقهاء أو العامة من

الناس ينتهي كل ما من شأنه إثارة السلطة. فقد زاره العلامة والفقير سفيان الثوري فقال له الصادق: يا سفيان إنك رجل يطلبك السلطان وأنا أنتي السلطان قم فاخذ غير مطرود. وقد قال أبو حنيفة بعد أن قابل الصادق وسأله بعضاً من الأسئلة الفقهية: أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

إن هذا الموقف المترن من الصادق بالإضافة إلى شخصيته النافذة كان موضع تقدير من السلطة الأموية ثم العباسية. من هنا كانت علاقته طيبة مع الخليفة أبي جعفر المنصور، وفي رواية تاريخية أن هذا الخليفة هو الذي لقبه (بالصادق)، كما وأنه امتدحه في الرسائل المتبادلة بينه وبين الناشر محمد النفس الزكية وهذه أفضل العلوين المعاصرين لتلك الفترة حيث يقول:

وما ولد فيكم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من علي بن حسين
وهو لأم ولد ولم يخسر من جدك حسين بن حسن، وما كان فيكم بعده مثل ابنه محمد بن
علي وجدته أم ولد ولم يخسر من أبيك، ولا مثل ابنه جعفر وجدته أم ولد ولم يخسر منك.

ويعود هذا الموقف من المنصور إلى أسباب عديدة هي:

- ١- حمل الصادق أتباعه من الاشتراك في آية فعاليات سياسية في تلك الفترة الحرجية، كما حاول جهده أن يتبعه وأتباعه عن كل الحركات الهاشمية التي حدثت في أيامه وهي كثيرة مثل الزيدية والجناحية والماشمية والدعوة العباسية وأخيراً حركة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم الحسني. وكان وجوده في الخجاز مهم من وجهة نظر المنصور لتحجيم نشاط الفرع الحسني وإعاقته.
- ٢- كفيفه وشخصية مؤثرة من آل البيت ابتدأ الصادق عن الصراع، بينما كان غيره من الفقهاء يصدر الفتاوى المباشرة أو غير المباشرة لبيان هذه الحركة أو تلك.
- ٣- تبرأ الصادق من نشاطات وأراء أبي الخطاب الأسدى وكل الفعالities التي كان يقوم بها الثلاثة الذين تستروا تحت اسم التشيع والولاء للصادق أو آل البيت عامة. خاصة وأن شخصية الصادق وعلمه كان يجذب إليه الكثير من المفكرين النشطين أمثال جابر الجعفى والفيلسوف المتكلم هشام بن الحكم ومحمد بن التعمان الملقب (شيطان الطاق) وغيرهم.
- ٤- ونشر هنا إلى مواقف أخرى ترسم بالحكمة والتعقل والاعتدال حفظها له الخليفة المنصور منها:
 - ١- موقفه الرافض من بيعة محمد النفس الزكية في اجتماع الآباء قرب مكة في أواخر عهد الدولة الأموية.

بـ- رفضه العرض الذي تقدم به أبو سلمة الخلال وزير آل محمد بنقل الخلافة من عباسية إلى علوية وتنصيب الصادق خليفة للمسلمين. و موقفه المعارض لحركة أبي الخطاب الأسدى في الكوفة.

جـ- إخباره السلطة العباسية باتصال أحد الدعاة العباسين به وهو بستان بن إبراهيم وعرضه إعلان خلافة علوية برئاسته.

توفي الصادق سنة ١٤٨ هـ / ٧٦٥.

لقد كان الصادق علماً من أعلام الفقه ورمزاً من رموز الدعوة إلى السلم وتجنب الفتنة، حافظ على أرواح أتباعه وتقاسكمهم، وتمسك بالنهج الإسلامي الصحيح لمنهبي الشيعة من آل الحسين محاولاً الحد من الآراء الدخيلة التي كان الشلاة ينسبونها إليه. وفي حياته بدأ يتضح شيئاً شيئاً موقف متبلور لشيعته التي سميت باسمه (الجعفرية) والتي سميت فيما بعد (الاثنا عشرية والإمامية). ولم يكن في حياته اختلاف واضح بين مذهبيه والمذاهب الأخرى من الناحية الفقهية فقد كان الفقهاء والمحدثون يستفتونه ويأخذون برأيه دون حرج ومن هنا جاء قول هاملتون جب:

ليس هناك في الواقع برهان قاطع في تلك الفترة عن انشقاق بين مذهبى السنة والشيعة الإمامية... ولم يكن هناك من يهتم بتقييد نشاطهم أو معاقبتهم بسبب مذهبهم...

وإذا كانت سياسة الصادق في جنوحه للمسألة والابتعاد عن السياسة قد أبعدت عنه أتباعه النشطين والفعالين وأنقصت من شيعته على المدى القصير، فإنها في المدى البعيد حققت لهما حظاً لأن الناس عامة تفضل السلم وعدم التورط في القتال وعلى حد قول أحد نشطاء الزيدية:

إن الباقي والصادق دعوا الناس إلى الحياة وتحن دعوناهم إلى الموت.

لقد تمحّج الصادق بعد جهد طويل في كسب غالبية الشيعة إلى جانبه، وانتصر على منافسيه في الرعامة الروحية وكان ينصح زواره بالقول: من أنعم الله عليه نعمة فليحمد الله ومن استبطأ الرزق فليستغفّر الله، ومن حزنه أمر فليقل لا حول ولا قوّة إلا بالله.

يمكّنا أن نلخص (نظريّة الإمام) عند الشيعة الاثني عشرية بأنها فرض من الفروض يعني وجودها في كل زمان ومكان. وهي منصب ديني لم يجوز تركه للبشر يعني أن الله ورسوله ينصان على الإمام فهي والحاله هذه بالنص والتعيين وهي ميراث النبوة وللإمام ما للنبي باستثناء الوحي والكتاب.

فإذا كان مبدأ النص والتعيين أول المبادئ لدى الجعفرية، فإن المبدأ الثاني هو العصمة أي عصمة الإمام من الأخطاء والذنوب. وقد تطور مفهوم العصمة في عهد الإمام جعفر الصادق ويرز في الكلام عنه أحد متكلمي الشيعة المشهورين وهو هشام بن الحكم. وعصمة الرسول ﷺ لا تغفي عن عصمة الإمام لأن أحوال الزمان تتغير والأحكام تتعدد والناس في كل عصر بحاجة إلى إمام يفسر. أما المبدأ الثالث فهو العلم اللدني للإمام الذي لا يشوه سهوً أو خطأ. وهذا العلم ليس تحصيليا ولا تعليميا وإنما علم حضوري. وهذا العلم يرثه الأئمة عن الأنبياء دون اكتساب، بل هو ينتقل من أصلاب الأنبياء ثم الأئمة الواحد بعد الآخر. وإذا كان الوحي قد انقطع بعد النبي صلى الله عليه وسلم فإن فرض الله ولطفه لم ينقطع وأن الإمام يلقن العلم في قلبه. وبجملة واحدة فإن الشيعة الإمامية ترى أن الإمامة خلافة عن الله ورسوله معاً وأن أحكام الإمام إلهية إذ هو يشارك الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في العصمة. وتشترك الائتشرية فرقاً إسلامية أخرى في مبدأ التقدمة وهي إخفاء المعتقد خوفاً من الملائكة أو السجن وقد عرفها أحد فقهاء الإمامية كتمان الحق وستر الاعتقاد به... بما يعقب ضرراً في الدنيا والدين.

لقد عُوض الإمام جعفر الصادق عن النشاط السياسي بالنشاط العلمي والفقهي الذي تميز به، وقام بتطوير مذهب آل البيت وهمور الزمن تكاثر أتباعه، خاصة بعد خلو المسرح السياسي من العلوين النشطين الذين همروا فقتلوا أو سجنا من قبل العباسيين. وقد شجع العباسيون أئمة العلوين على النشاط في مجالات الفقه والعلوم الدينية دفعاً لهم عن التفكير في الرئاسة والأمور السياسية. ثم أن شخصية الصادق وعلمه الغزير جعله في مأمن من السلطة وموضع احترامها. ولم يأت بعده إمام ماثل لشخصيته أو مساو لمستواه الفقهي.

وقد سار أئمة مذهب الإمامية على نهج جعفر الصادق رضي الله عنه في اتباع سياسة الوفاق والهادئة السلمية وعدم تشجيعهم النشاطات السياسية. وبهذا أصبحت المسألة السياسية من أبرز صفات المذهب الإمامي الذي رفض مناهضة السلطة الحاكمة بالقرة والسلاح. ويؤكد بعض المؤرخين بأن ظاهرة غيبة الإمام الثاني عشر (المهدي) جاءت لتؤكد ضمنياً موقف المسألة السياسية، وتدعى إلى إرجاء العمل على إقامة خلافة علوية لأن ذلك سوف يؤدي إلى اضطرابات وتفرق دون كسب حقيقي وسوف لا يتغير من سير الأحداث وسيضر بالقيم والمبادئ الإسلامية، رغم أن هذا الموقف لا يعني الاعتراف بشرعية السلطة القائمة.

وهكذا كانت الإمامة في الفقه السياسي الشيعي الإمامي ميراثاً نصياً يتناقله الأبناء عن الآباء فكل إمام يعهد إلى الذي يليه ويتزكّه له وصبة ظاهرة وكتاباً فيه ما يحتاج إليه ولد آدم منذ أن خلق الله آدم إلى أن تفني الدنيا وما عليها، وهذه النظرة إلى الحاكم (الإمام) نظرة تفني اختيار الجماعة المحكومة له، وتجعله إماماً عતاراً من الله تعالى وتحتج بأنه ورث علم النبوة كله فهو موصول بالسماء على الدوام ومخصوص من الخطأ والخطيئة.

طفي مفهوم الإمامة الشيعي المتألي على مفهوم الإمامة السياسي (الخلافة) وشمل مفهوم العصمة الألية الحسينيين أبناء فاطمة الزهراء الذين وصفوا بورثة الكتاب المصطفين من عباد الله حكم خلقه، وقد خُصص ذلك كله بتأويل آيات القرآن الكريم.

لقد كانت حصيلة عمل الفقه السياسي الشيعي الإمامي بلورة هيكل للسلطة في الإسلام يرتكز على مفهوم (الوصبة) نافياً شرعية الاختيار الطوعي من الأمة للإمام، وعلى مفهوم (العصمة) نافياً حق الرعية في مسالة الإمام ونصحه، وعلى مفهوم (الوراثة) بين أبناء علي بن أبي طالب رضي الله عنه نافياً مبدأ المساواة بين المسلمين في الاشتراك في السلطة. أما حصيلة الفقه السياسي السفي بعد تبلوره فقد تجسدت في تأسيس هيكل للسلطة يقر مبدأ الاختيار الطوعي من الأمة للحاكم إقراراً نظرياً فقط، ولكنه في الواقع يحاول أن يبرر شرعية الأنظمة السياسية التي تداولت وتعاقبت على الحكم (الخلافة) رغم تمازحها لهذا المبدأ (الاختيار) وإقرارها لمبدأ الوراثة والانفراد بالحكم والسلطان، وإنفلاتها في أحيان كثيرة مبدأ الحرية والشورى فيتخاذ القرار الذي يخدم مصلحة الأمة، ومبدأ أهلية الحاكم وكفاءته القيادية مع إدراكتنا وجود حالات استثنائية. ونجملة واحدة أن الفقه السياسي لكلا الفئتين السنوية والشيعية قد حاول على حد تعبير عبدالجود ياسين إثبات هيكل الشكلي للسلطة السياسية ثواباً شرعياً بتأويل النص الديني (القرآن والستة).

وإذا كان موقف الأئمة والفقهاء الشيعة من السلطة السياسية (الخلافة) قد برر بالشكل الذي أوضحتناه في الصفحات السابقة. فما هو موقف فقهاء الشيعة من الثورة على الإمام الشيعي أو معارضته في كيان سياسي شيعي؟ والواقع أن المفاهيم التي أوردنها سابقاً حول الإمامة الشيعية تجعل فقههم السياسي يخلو من مفهوم مقاومة الإمام فالائمة عندهم، كما أشرنا سابقاً، مخصوصون منتصرون عليهم بالوصبة مختارون ووارثون علم النبوة. ومن هنا فإن على الرعية طاعة الإمام لأن مجرد التفكير في مساعته يعد إنكاراً لكل الصفات التي يتحلى بها.

المقال الحادي عشر

"الغلو" والتطرف في القرون الإسلامية الأولى

وموقف المجتمع والدولة منه (*)

**فَأَلْقَى اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ آيَاتِهِ مَا يَرَوْنَ كُلُّ مَا يَرَوْنَ
لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَلَا يَرَوْنَ سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّسِعُوا سَبِيلًا وَلَا يَرَوْنَ سَبِيلَ الْغَيْرِ يَتَّسِعُوا
سَبِيلًا ذَلِكَ يَأْتِيهِمْ كَذَبًا وَمَا يَعْلَمُونَ وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ .**

فرآن كريم، سورة الأعراف ١٤٦

كنا ولا نزال نسمع دعاوى ترددتها المؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة بل المؤسسات الرسمية في الغرب عن الخطير الإسلامي لما امتهله هذا الإسلام من تطرف في العقيدة وإرهاب في العمل السياسي وثقافة مناقضة لثقافة الغرب في المجال التفكري. وغنى عن القول إن هذه الصورة المشوهة ناتجة عن تراكمات في الوعي الأوروبي منذ حقبة طوبية من الزمن ولكن استمرارها والعمل على إدامتها في ذاكرة الفرد الأوروبي ومحن في القرن الواحد والعشرين أمر يدعو إلى التساؤل والاستغراب بل والاستهجان والرفض.

إن الإسلام دين الوسطية والاعتدال والتسامح، وقد دعى القرآن الكريم في العديد من آياته إلى المرونة والحكمة في التعامل بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين الآخرين كذلك، فتقطف منها ما يلي: قال الله تعالى:

- **﴿لَا تَقْتُلُوْ فِي دِيْنِكُمْ وَلَا تَقُولُوْا عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾** (والغلو هو التطرف والتشدد)
- **﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسُوفَ يَعْلَمُونَ﴾**
- **﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحَكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**
- **﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُوا مِنْ حُولِكَ﴾**
- **﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنِ الْكِبْرِيَّاتِ إِلَيْكُمُ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا بِتَفْغِيْنَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾**

□ **«قل يا أهل الكتاب لا نغلوا في دينكم غير الحق»**

وفي السنة النبوية الشريفة العديد من الأقوال والأفعال التي تمحث على التسامح والاعتدال والرفق وتدعى المسلمين إليه. نشير إلى بعضها:

□ عن ابن عباس قال ﷺ: «إياكم والغلور في الدين فقد هلك الذين من قبلكم بالغلو في الدين».

□ وقال رسول الله ﷺ: «ما دخل الرفق شيئاً إلا زانه وما دخل العنف شيئاً إلا شانه».

□ عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحداً إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدبلجة».

والمشادة هنا يعني المقابلة. ومعنى إلا غلبه أي رده إلى اليسر والاعتدال. فسددوا أي الزموا السداد وهو التوسط في الأعمال.

□ وفي قول للرسول ﷺ في صحيح البخاري أيضاً: «أحب الدين إلى الله الخيفية السمعة»

وفي رواية عن أبي ظبيان قال سمعت أسامة بن زيد يقول: يعنينا رسول الله ﷺ إلى الحُرقة، فصبيحتنا القوم فهزمناهم، وخلفت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم، فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله، فكف الأنصاري، فطعنته برعي حتى قتله، فلما قدمنا بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا أسامة، أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله؟ قلتْ كان متعمداً، فما زال يكررها حتى ثنيتْ أنني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم.

وقد أدت فتنة من الخوارج لقتلها عبد الله بن خباب بن الأرت بعد اختلافهم معه في قضية التحكيم. وتشير روايات تاريخية إن هذه الحادثة كانت أحد أسباب سير الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه رئيس الدولة آنذاك إليهم للاقتصاص منهم. بل إن روايات أخرى ترى أن الخوارج أنفسهم لم ترتكب هذا الفعل ولم تسمح لهذه الفتنة من الخوارج بالبقاء معهم. وسواء كانت حادثة القتل هذه صحيحة أو لا كما يرى بعض المؤرخين الحديثين، فهي تدل على رفض التطرف والعنف والإرهاب السياسي من قبل المجتمع والدولة في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام.

لقد ظهرت نزعة الغلو (التعطّف) تاريخياً في المجتمع الإسلامي فيما يعرف بالسيبية (نسبة إلى عبد الله بن سبا) الذي تستر بالإسلام لينشر آراءً غريبة عن الدين الصحيح. وسواء صحي وجود شخصية باسم ابن سبا أم لم يصح فإن الذي يهمنا تلك الآراء المتطرفة

التي بدأت فتنة من الناس تنشرها في المجتمع. كما وأن هذه الفتنة المتطرفة شاركت في الفتنة ضد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأفسدت الاتفاق على الصلح قبل معركة الجمل بين علي وطلحة والزبير. ويقول الشيخ المفید عن الغلاة:

... وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بالكفر والقتل والتحريق بالنار، وقضت عليهم الأئمة (عليهم السلام) عليهم بالإكثار والخروج عن الإسلام؛ وهذا الأمر لا ينطبق على نزعة الغلو التي تسترت وراء التشيع لعلي وأله فقط، بل كذلك على بعض فرق الخارج التي دانت بأداء متطرفة نسخت شريعة الإسلام ودعت إلى دين جديد مثل اليزيدية أتباع يزيد بن أبي أنسة، والميمونة أتباع ميمون بن عمران. وقد عكس كتاب الفرق الإسلامية موقف المجتمع منها حيث علوا هاتين الفرقتين من الفرق الخارجية عن الإسلام.

وظهرت في العصر الأموي زمرة صغيرة اصطلاح المؤرخون وكتاب الفرق على تسميتها بفرق الغلاة مثل الكيسانية والبيانية والمغيرة والمنصورية والجناحية وغيرها، وهي في جموعها زمرة هجينة طارئة ذات عقائد متطرفة لا تتنظمها قاعدة فكرية محددة تعود في جذورها التاريخية إلى عقائد وأفكار كانت شائعة في الديانات قبل الإسلام مثل: الخلو والتناسخ والتجسيد واستمرار النبوة وإنكار الآخرة وإسقاط الفرائض وإحلال الحرمات. إلا أن هذه الزمرة كانت محدودة في إتباعها وفي رقعة انتشارها ولم تؤثر عقائدياً على شريحة كبيرة من الناس.

لقد بني فقهاء الأمة وعلماؤها مواقفهم من بعضهم البعض الآخر داخل المجتمع الإسلامي على النظرة المترنة المتساغة فليس هناك خلال القرون الإسلامية الأولى ما يشير إلى الخلاف بين أئمة المذاهب وفقهائهم. وكان القضاة في الأمصار يحكمون أحياناً بخلاف مذهبهم دون حرج أو تردد. فلا حجر على رأي له في النص مستند بل افتتاح على المذاهب من أجل تيسير أمور الناس وتسهيل قضاء معاملاتهم وصولاً إلى الحكم المناسب، ومن هنا جاء قول أبي حنيفة النعمان بعد نقاشه مع الإمام جعفر الصادق مُشيراً إلى الصادق: أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

ورغم اختلاف الفقهاء والعلماء في آرائهم فلم ينحرجو عن آداب الاختلاف وتمثل مرونتهم وتساعتهم في قول أبي حنيفة النعمان:

هذا الذي نحن فيه لا نغير أحداً عليه.. فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به. لقد ساعدت هذه المواقف وغيرها على بلورة منهج وسطي غايته الوصول إلى فقه يقصد أواسط الأمور وما اجتمع عليه كبار الفقهاء والأئمة. وكانوا في كل ذلك بعيدين عن العنف

والتشدد ولهذا داع صيغتهم وانتشرت مذاهبهم دون تطرف عقائدي ولا إلزام لأحد على قبول هذا المذهب أو ذاك كراهية وقسرًا.

أما في مجال الفرق الإسلامية التي نشأت وترعرعت داخل دار الإسلام وتبلورت في عصر الازدهار الحضاري إلى مذاهب، فيمكنا القول أن الفرق التي اتسمت بالغلو والتطرف والتغريط في سائلها سرعان ما اختفت عن المسرح السياسي والفكري على حد سواء وانتهي حضورها تاريخياً ولم يكتب البقاء والاستمرار والتأييد إلا لفرق والمذاهب المعتدلة والمتساغة والجامعة.

فرقة الشيعة من أوائل الفرق التي ظهرت في المجتمع الإسلامي، وقد تطورت هذه الفرقة بمرور الزمن وانشطرت إلى فرق عديدة بعضها أصيلة في ولائها لعلي بن أبي طالب وألئك وبعضها الآخر تستتر تحت شعار الولاء لهم. ولللاحظ تاريخياً أن الفرقة التي جذبت غالبية أنصار الإمام علي وذويه من بعده هي الفرقة التي تسمى (بالشيعة الإمامية) والاثني عشرية لكونها فرقة وسطية توفيقية جامعة حيادية في المعرك السياسي تبع أئمتها من الفرع الحسيني في تحليص عقيدتها مما حاول الغلاة والباطنية نسبته إليها.

إن عامة الناس تفضل السلم على العنف والفتنة وعلى حد قول أحد علمائهم مبرراً كثرة أتباع الفرق الإمامية الاثني عشرية:

إن الباقي والصادق دعوا الناس إلى الحياة ومحن دعوئهم إلى الموت

أما الخوارج فقد تفرعوا إلى فرق عديدة بعضها متشدد في عقيدته ومتطرف في أساليبه في العمل السياسي وقد فقدت مع الزمن أتباعها وتأثيرها في المجتمع الإسلامي الذي رفضها ولم يبق منها سوى (الإباضية) التي كتب لها الانتشار في عُمان وتونس والجزائر والسنغال الشرقي لأفريقية جنوب الصحراء لاعتداها في المبادئ وأساليب العمل السياسي حيث تطورت إلى مذهب فقهى معترف به في المجتمع الإسلامي.

ودعت المعتزلة إلى حرية الرأي والإرادة والوسطية في العقيدة (المنزلة بين المشرعين)، فانتشرت آراؤها في أواخر العصر الأموي بدايةً من خلال الفدرية التي عارضت جريمة الأمويين، ثم شاركت ضمن النخبة المثقفة في تهيئة الأجواء لنجاح الدعوات المناهضة للأمويين ومنها الدعوة العباسية. وقربت الدولة العباسية الجديدة بعض رجالات المعتزلة وأعطت مجالاً لآرائها بالانتشار، وتمكن هذه الفرقة من الوصول إلى السلطة على عهد الخليفة المأمون العباسى. ولكن المعتزلة ما أن تبوعوا كرسي الحكم حتى عمدوا إلى استخدام العنف والإرهاب في إكراه الناس على قبول مذهبهم. وقد رفض المجتمع الإسلامي هذه

السياسة وسمها (المخنثة) وقاومها عدد من فقهاء الأمة، حتى نجحوا على عهد الخليفة المترکل في إسقاط المعتزلة من السلطة لطرفها عقائدياً واستخدامها الإرهاب في العمل السياسي.

وبعد عدة عقود من فشل المعتزلة في تكوين مذهب وسيط معتدل جامع ظهر مذهب الأشعري السفي (ت ٩٤٤هـ / ٣٢٤م) ذلك المذهب الوسطي الذي تمازج التناقضات بين منهاج النقليين والعقليين والصوفية. وسار على منهاجه في توسيع العقيدة الوسطية الصحيحة مجموعة من أتباعه أمثال أبي بكر الباقلاني (ت ١٠١٣هـ / ٤٤٠م) وإمام الحرمين الجوني (ت ١٠٨٥هـ / ٧٨٤م) وغيرهما من العلماء الذين آمنوا بالمنهج التوفيقي الجامع.

وتساقطت دعاوى الشعورية المتطرفة التي حاولت نشر الأدب الماجن والمبتذل والتشكيك بدور العرب الحضاري وإحلال نظم قديمة محل النظم الإسلامية الجديدة. ورد مفكرو العصر على دعاوتها وزاعم حلقاتها الزندقة التي لم تكن سوى الديانة المأنيوية بشوب جديد، فذكر الحافظ أن كتاباتهم:

لَا تفید علمًا ولا حکمة وليس فيها مثلاً سائراً ولا خبراً ظريفاً ولا صفة ادب ولا حکمة غریبة ولا فلسفة ولا مسألة کلامية.

وغمى الحافظ بما كتبه من سعة أفق وقوه عارضة ما كانت تصدره هذه التزععات والمدارس الفكرية من سقط المناع في الأدب، وصمد هؤلاء عقد أو عقدين إلا أنهم اضطروا في النهاية إلى الاعتراف بفشلهم.

المقال الثاني عشر

بعض المستشرقين أساءوا فهم تاريخ العرب! (*)

يُولف هذا الحوار مع المؤرخ العربي الكبير الدكتور فاروق عمر قراءة جديدة لبعض أحداث التاريخ العربي الإسلامي المهمة. الشائع مثلاً أن جيش العباسين الذي انتصر على الأمويين في معركة الزاب المشهورة بقيادة قحطبة بن شبيب الطائي كان مكوناً في أكثريته الساحقة من العنصر الفارسي، والشائع أيضاً أن الدولة الأموية كانت دولة قومية عربية في حين كانت عروبة الدولة العباسية أخف أو أقل. الدكتور فاروق عمر يفتقد هذه الأخطاء التاريجية الشائعة ويقول أن "أهل خراسان" الذين أسهموا إسهاماً أساسياً في المعارك الفاصلة ضد الأمويين هم "عرب خراسان" لا فرسها، كما أن الدولة العباسية لا تقل عروبة عن الدولة الأموية ولها على ذلك أمثلة كثيرة يسوقها في خلال هذا الحوار الذي يصب في خاتمة ضرورة مراجعة التاريخ العربي على ضوء معطيات جديدة ومنهجية جديدة.

الدكتور فاروق عمر خريج جامعة لندن ورئيس قسم التاريخ في جامعة بغداد سابقاً وله عدة آثار مطبوعة منها: طبيعة الدعوة العباسية، العباسيون الأوائل (جزءان)، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، وسوها. وله عدة مقالات في دائرة المعارف الإسلامية ودائرة المعارف البريطانية.

قال الدكتور فاروق عمر للحوادث:

- بدأت علاقتي مع التاريخ العربي الإسلامي منذ قدمت أطروحتي للدكتوراه في جامعة لندن، ذُبُت إلى لندن في أواخر سنة ١٩٦١ وانتهت من الأطروحة عام ١٩٦٧ خلال فترة الأطروحة انشغلت بقضايا أخرى مرتبطة بالتاريخ العربي الإسلامي، هي عبارة عن كتابة مقالات في دائرة المعارف الإسلامية.

طلب مني أن أكتب عن إبراهيم الإمام، إبراهيم بن محمد بن علي العباسى، مجرّب الثورة العباسية فكتبت مقالة ضمن مواصفات هذه الموسوعة، وكذلك مقالة أخرى عن هارون الرشيد كتبتها في حوالي أربعة أشهر، كانت عبارة عن نظرة جديدة إلى هارون الرشيد

(*) الحوادث البارزة ٥٦ - ١٩٨٨/٨ آجرى اللقاء جهاد ناجيل.

اختلفت عن المقالة السابقة التي كانت موجودة في النسخة السابقة من دائرة المعارف الإسلامية، وكانت مقالة ثالثة عن المؤرخ العباسي إين النطاط وهو مؤرخ مجاهول، وقد انتقضت أيضاً جهداً كبيراً. ولذا المؤرخ كتاب تاريخ اسمه تاريخ الدولة العباسية. أخذت مبني هذه المقالات وقتاً في وقت كدت أعد فيه الأطروحة وموضوعها الخلافة العباسية من ١٣٢ هـ إلى ١٧٠ هـ والجهد الأساسي خلال هذه الفترة ينصب على الثورة العباسية، أصلتها، وأصالة الأطروحة اعتمدت على فصلها الأول وعنوانه طبيعة الثورة العباسية.

النظرة القديمة أن الثورة العباسية قامت على اكتاف الموالي الفرس وهذه نظرية شائعة في الوطن العربي كله ومانجودة من المستشرقين. الجديد الذي اكتشفته مساعدة خطوطه مهمة جداً، وهي خطوطه أخبار العباس وولده أو أخبار الدولة العباسية لمؤلف مجاهول، أن الثورة العباسية وتنظيمها وعناصرها كلها عربية. لأول مرة يتبين أن مجلس القباء المكون من ١٢ تقريباً، أحد عشر منهم عرب، واحد فقط مولى لقبيلة عربية. واحد أحجمي والأحد عشر الباقون عرب، والرئيس كان سليمان بن كثير الحزاعي الذي هو طبعاً عربي من قبيلة خزاعة.

هذا التنظيم السري للدعوة العباسية الموجود في خراسان، يحصل بإبراهيم الإمام الموجود في الخيمية في بلاد الشام، وهي قرية من قرى الأردن في الوقت الحاضر، كل ذلك موجود بتفصيل في هذه الخطوط التي حفقت من قبل الدكتور عبدالعزيز الدوري ومصدرت الآن في كتاب. ولكن هذه الخطوط لم تكن محققة في الفترة التي كتبت فيها أطروحتي، يومها اعتمدت على خطوطه أخرى اسمها تاريخ الموصل لأبي ذكريا الأذدي. أيضاً فيها معلومات غنية عن طبيعة الثورة العباسية وعروبتها، أيضاً من حيث القباء، ومن حيث القبائل التي انضمت إلى هذه الثورة، ولأول مرة نرى مثل هذه الخطوط المكتوبة في العصور الوسطى الإسلامية والتي لم تكن حتى الستينيات محققة. كما نعتمد فقط على الطبراني والبلاذري وابن خلدون، وأراء هؤلاء، بصورة عامة، ليست مفصلة بحيث تستطيع أن تستشف بصورة واسعة عروبة هذه الثورة بصورة مطلقة. لكن بعد اعتمادنا على هذه الخطوط، وإعادة قراءة الطبراني والبلاذري وغيرها من جديد، نصل إلى الحقيقة التاريخية الكاملة حول طبيعة الثورة العباسية.

من هم الذين قاموا بالثورة العباسية وقفوا على الدولة الأموية؟ الطبراني يقول مثلاً: أهل خراسان وفي ذهنه أن القارئ سيدرك تماماً أنهم عرب خراسان إلا أن المستشرقين حوروا هذه الجملة. قال المستشرقون أن أهل خراسان هم الفرس، وجاء المؤرخون العرب في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات فترجموا أقوال المستشرقين واعتبروها صحيحة، أي أن أهل خراسان هم عناصر فارسية بينما أهل خراسان الذي عندهم المصادر هم في الواقع هم عرب خراسان.

الحوادث: كلهم أو بعضهم؟

د. فاروق عمر: أهل خراسان اصطلاح، عندما يستعمله الطبرى لم ير من حاجة لكتاب تفصيلاً لأنّه يعرف أن القارىء سوف يفهم منه أنّهم العرب من أهل خراسان. عندما كان يريد أن يميز العرب عن سواهم يقول: فلان وفلان من أهل خراسان من العجم.. بينما عندما يقول أهل خراسان فإنه يقصد العرب من أهل خراسان. كما تقول مثلاً أهل الكوفة، أيّ عرب الكوفة، أهل البصرة، عرب البصرة، أهل الشام أيّ عرب الشام، المؤرخون يقصدون هذا المعنى لا سواه.

وبكلمة أخرى، فإن ما ورد في المخطوطات التي أشرت إليها وضح بما لا يقبل الجدل أو الشك أن أهل خراسان هم عرب خراسان، وأن الذين قاموا بالثورة العباسية هم عرب خراسان هؤلاء في الدرجة الأولى.

هذه المخطوطات وضحت أشياء كثيرة ذكرها الطبرى. الطبرى يقول مثلاً: «الم矜ل أهل القرى في خراسان، أو القرى الخبيطة بخراسان». نحن نعرف من أخبار العباس، ومن الأزدي وفتح البلدان أن طريقة العرب عندما يحتلون منطقة، أن لا يتمركزوا في العاصمة، بل في الضواحي. في العاصمة، كثافة السكان الكبرى هي أعمجية، كانوا يحتلون القرى الخبيطة بالعاصمة، يقيم الوالي في داخل المدينة ومعه حامية، لكن القرى الخبيطة بالمدينة تكون عبارة عن معسكرات للمقاتلة العرب، الطبرى عندما يقول: «الم矜ل أهل القرى» بتأييد الدعوة العباسية، فهو يقصد العرب الساكن في قرى خراسان. مثلاً عندما افتتح العرب دمشق، المقاتلة العرب سكنوا في القرى الخبيطة بدمشق، أما الوالي والحرامية فقد أقاموا في داخل مدينة دمشق. فهذا إذن نوع من استراتيجية عربية كانت موجودة يومها، والطبرى عندما كان يتكلم، لم يجد من حاجة لشرحها. ثم جاءت هذه المخطوطات فوضحت جميع عبارات الطبرى التي أشرنا إليها.

الحوادث: وأبو مسلم الخراساني وما يقال من أنه هو زعيم المارك الفاصلة ضد الأمويين؟

د. فاروق عمر: هذه أسطورة لا أكثر، والشعريون هم الذين جعلوا أباً مسلم هذا قائد الثورة وصاحب الدولة. هناك كتاب حمزه الأصفهانى: «تاريخ سقى ملوك الأرض والأبياء»، والأبياء الطوال للدينوري. وهناك كتب أخرى تقل عنها المستشرقون. تقل هؤلاء روايات اعتبروا الخراساني على أساسها بطل الثورة العباسية، بينما أبو مسلم الخراساني هذا غير موجود في مجلس نقابة الثورة. لم يكن عضواً في مجلس النقابة. مجلس

النقيب مكون من ١٢ عضواً بقيادة سليمان بن كثير الخزاعي، نقيب النقباء الموجود في مرو. الدعوة العباسية بدأت سنة ٩٧ هجرية، أبو مسلم وصل خراسان سنة ١٢٨ هجرية أي بعد أكثر من ثلاثين سنة من بدء الدعوة على أكتاف العرب، وأرسل لأسباب كثيرة. أرسل من قبل إبراهيم الإمام لأن الكثير من الشخصيات التي طلب منها إبراهيم الإمام أن تذهب إلى خراسان لقيادة الثورة بعد أن اكتملت كل مقومات الثورة، رفضوا الذهاب لأسباب كثيرة، فاختيار إبراهيم الإمام مولاً آيا مسلم خراساني لكي يذهب إلى خراسان ليكون الساعد الأيمن لسليمان بن كثير الخزاعي، وليس قائداً للحركة. وهذا موجود في كل كتب التاريخ. قال له: كُن عضيداً لسليمان بن كثير الخزاعي. وفي البداية، عندما وصل أبو مسلم طرده أهل خراسان، أي عرب خراسان، لأنه مولى لكن سليمان بن كثير الخزاعي خاف من اختلاف الرأي وقال إن هذا الرجل أرسل من قبل إبراهيم الإمام، لذلك أعاده إلى خراسان بعد أن كان في طريقه للعودة إلى الحميمية، إلى الأردن. لكنه أعاده بعد أن تعهد أن يكون الساعد الأيمن لسليمان بن كثير الخزاعي.

المحادث: أنهم من ذلك أنك تعتبر أن العرب لا الفرس هم الذين قاموا بالثورة على الأمويين، وأضطلموا بقيادتها..

د. فاروق حمر: عرب متذمرون لأسباب مالية وعسكرية. مثلاً سياسة التجمير وهي إبقاء المقاتلة على خط النار صيفاً وشتاء بسبب الحروب مع تركستان وسواها لفترة طويلة. استعملت الدولة الأموية سياسة التجمير لفترة طويلة مما أدى إلى تدمير. سبب آخر اقتصادي جباية الضرائب من قبل الدهاقن من المستقرين العرب الذين أصبح لهم مزارع وبساتين. كان الدهاقنون يجبنون من هؤلاء العرب ما يفوق الضريبة، ويغفون جاعتهم من العجم من الضرائب. سبب ثالث: اقسام الغيء عندما يصل هناك فيه أو غنية في الحرب، المفروض إرسال خمسين إلى الخليفة الأموي في الشام. الخليفة قام بطلب أكثر من ذلك بسبب الأزمة الاقتصادية. أراد أن يأخذ أكثر من الخمس، لذلك اضطر الوالي أن يأخذ الزيادة من المقاتلة. هذه المسائل كلها تجمعنا فأدت إلى الثورة.

كان صرحاً سياسياً عربياً، والقوة الضاربة في هذا الصراع عربية، طبعاً مع وجود موالي على الجانبين المتخالفين. كان هناك موالي في المعسكر العباسى الشائز، وكان هناك موالي في المعسكر الأموي أيضاً. مثلاً مدينة نهاوند الفارسية احتلت من قبل الشوار العباسيين، وبعد ذلك طرد أهل نهاوند الموليون للأمويين الشوار العباسيين. طرد الجيش العباسى من نهاوند. فلو أن الثورة كانت فارسية، وكانت المدن الفارسية هبّت عن بكرة أبيها لتأييد الثورة العباسية. ليس هناك في التاريخ ما يفيد أن مدينة فارسية أيدت الثورة العباسية.

لو كانت الثورة العباسية فارسية لكان كل المدن الإيرانية أيدت هذه الثورة وتخلصت بذلك من الحكم الأموي العربي.

المواهث: على حد علمي، كان الصراع السياسي خلال الدولة الأموية منحصرًا أساساً بين أمراء وبين علميين، بين أنصار للأمويين، وأنصار لأآل البيت العلوي. فكيف حصد العباسيون كل شيء فيما بعد وليس أنصار الإمام علي وبنيه وأحفاده؟ كان هناك حزبان رئيسيان ولم يكن العباسيون يوفون حزباً متوقعاً أن يستلم السلطة؟ فكيف فاز الحزب الضعيف وتسلم السلطة بدلاً من الحزب القوي؟

د. فاروق عمر: في الحقيقة هذه أيضاً نظرة شائعة ولكن غير صحيحة، ذلك أن أنصار بيت الإمام علي أو ما اصطلاح على تسميتهم بالعلويين لم يكونوا حزباً قوياً. كان هناك عطف كبير عليهم ولكنهم لم يكونوا حزباً منظماً. كان هناك عطف إنساني كبير عليهم بسبب مأساة الحسين رضي الله عنه ومساة الآخرين: زيد بن علي وبهمن بن زيد. والسلطة الأموية ضيقت على آل البيت تضيقاً شديداً. ولذلك كان الناس معهم والرأي العام في كل عصر مع المظلوم. ونلاحظ أن جميع المؤرخين العرب القدماء، سواء كانوا سنة أو شيعة، يتعاطفون مع العلوبيين، ولكن هذا التعاطف ليس معناه تنظيمياً سياسياً، أو تأييداً سياسياً. التعاطف هنا عبارة عن عاطفة إنسانية مجردة.

في الحقيقة أن الجبهة العلوية السياسية كانت مشتلة وغير منتظمة. لhaven نسمع عن وجود حركات علوية، لكن هذه الحركات العلوية لم تكون تتكلف الدولة الأموية كثيراً لكي تقضي عليها. كانت تقضي عليها بسهولة. وفعلاً فضلت بسهولة على حركة زيد بن علي، حركة بهمن بن زيد، حركة عبد الله بن معاوية، وهو جعفري طالبي ثار في أواخر عصر الدولة الأموية.

لم يكن العلوبيون متفرقين على زعيم واحد، ولا على حركة واحدة تنظمهم. بينما العباسيون، والفرع الآخر، ان分成وا على زعيم واحد وحركة واحدة منتظمة برئاسة محمد بن علي العبسي. وبعد أن توفي محمد بن علي العبسي أخذ ابنه، إبراهيم بن محمد بن علي العبسي، القيادة وهو الذي فجر الثورة العباسية. وقبل أن تتشكل الدولة العباسية اعتقل من قبل مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين، وجاء بعده مباشرة وأخوه أبو العباس السفاح الذي أصبح أول خليفة عباسي، فالقضية إذن منتظمة ومحبكة والعباسيون استفادوا إلى درجة كبيرة من أخطاء العلوبيين. كل الأخطاء التي وقع فيها العلوبيون – وهذا مذكور في التاريخ – استفاد منها العباسيون. كان العباسيون ينتهون أنصاراً هم دائمًا إلى ضرورة عدم الانقسام إلى حركات العلوبيين. كانوا يقولون لهم: لا تتصضموا إلى حركة زيد، لا تتصضموا إلى حركة بهمن

بن زيد، وهكذا. ويمكن القول أن تنظيم العباسين كان دقيقاً جداً مشابهاً لأي تنظيم سياسي في التاريخ المعاصر من حيث أنصاره وعناصره، السرية، وجود مراكز مهمة فيه: الحمية، مركز الإمام إبراهيم، والكونفدرالية مركز وزير آل محمد وهو يشكل حلقة الاتصال، ومرو في خراسان. والتوكيل على خراسان كان لأسباب كثيرة: بشرية واقتصادية وسياسية بعيدة، والعرب كانوا فيها غير منقسمين على أنفسهم، ولا دعوة عندهم، لأنهم كانوا منشغلين في الجهاد، في بلدان ما وراء النهر وفي تركستان وحدود الهند. لم يكن بينهم فتن وحزارات كالتي نشأت في بلاد الشام أو في العراق. كانوا وحدة متمسكة وكان تذمرهم يتصب على إجراءات السلطة الأموية دون سواها.

الحوادث: في تلك الفترة بالذات على أي مذهب إسلامي كان أهل إيران؟ وعرب خراسان هل كانوا يؤلفون نسبة كبيرة من السكان؟

د. فاروق عمر: العرب كانوا نسبة كبيرة ولكن لا تقاد طبعاً بالنسبة للسكان المحليين، هناك تغيير في المقاتلة العربية، كان هؤلاء حسين أو ستين ألف مقاتل: قوة ضاربة حاملة سلاح، لكن إذا أخذت معهم المستقرين العرب: الزراع والتجار والعوائل والأطفال، في تقديرني أنهم كانوا في حدود الربع مليون في إقليم خراسان وحده.

خراسان كانت أقصى إقليم في إيران. قسم من خراسان الآن في إيران وقسم منها في أفغانستان الحالية. هي في أقصى الشمال الشرقي من بلاد فارس، بعدها تأتي بلاد ما وراء النهر التي يقع قسم منها الآن في أفغانستان، والقسم الآخر يلتف الآن تركستان السوفياتية. إنها كما ترى بعيدة جداً عن العراق، وهذا من الأسباب التي جعلت الدعوة العباسية تبدأ من هناك، فهي بعيدة عن عيون السلطة. والقبائل العربية فيها كانت بكلّ من الناحية السياسية. لذلك كان زرع دعوة سياسية جديدة فيها أسهل من زرع دعوة جديدة في إقليم همدان مثلاً، أو في إقليم مكران، أو في إقليم فارس القريب من العراق، أو في العراق نفسه الذي كان يضم فرقاً شتى.

إيران إسلامها بدأ بصورة رسمية في زمن الخليفة عمر بن الخطاب ولكن زرادشتيتها كانت لا تزال موجودة: بيوت النار مثلاً، الفرس قسمان: قسم أسلم وقسم آخر ظلل على ديانته، والإسلام كما تعرف لا يكره الناس على الدين الجديد. هناك نظرية خاطئة تقول أن انتشار الإسلام كان كالنار في المشيم، وهذه نظرية مبالغ فيها وتسيء للإسلام، والإسلام، في الحقيقة، دعوة الناس أحجار في تقبلها أو عدم تقبلها. إنها لا تفرض فرضياً.

المجوسية في تلك الفترة كانت موجودة في إيران وفي تلك الفترة أيضاً ظهرت عندنا الزندقة وهي مانوية جديدة، والخرمية وهي مزدكية جديدة. والزادشيين والدهاقون منهم، كانوا موجودين وكانوا يتعاونون مع السلطة العباسية في قضايا الفساد وسواء..

الحوادث: كيف تقابل بين الدولتين الأموية وال Abbasية؟ هناك من يقول أن الدولة الأموية كانت دولة قومية عربية، أما الدولة العباسية فكانت غير ذلك..

د. فاروق عمر: في الحقيقة أنا لا اتفق مع هذا الرأي لسبب واضح وهو قضية التطور وحركة التاريخ من الطبيعي أن يكون العرب، وبخاصة في البداية، مادة الإسلام. بدأت الدولة العربية في الجزيرة العربية ثم في بلاد الشام؛ وال伊拉克، فمن الطبيعي أن تكون الدولة العربية خالصة. القضية ليس أن الدولة العربية الإسلامية أكدت فقط على العرب وإنما القضية تاريخية وهي أن العرب هم الذين بدأوا الإسلام، وصنعوا فتوحات الإسلام، ثم انتشروا مع انتشار الإسلام. هذه نقطة جوهرية. بعد ذلك بدأ المولى يدخلون في الإسلام، بعدها نلاحظ ظهور عدة ظواهر جديدة وخصوصاً في العراق. في نهاية العصر الأموي نلاحظ دخول الكثير من المولى في دواوين الدولة، فالقضية ليست عباسية. المستشرقون وبعض الباحثين يقولون أن الدولة العباسية جاءت وأشركت المولى في الحكم، وكان المولى، أي المسلمين من غير العرب، لم يكونوا مشاركون في الحكم من قبل. وهذا غير صحيح ففي الفترة الأخيرة من الدولة الأموية لمجد عدد كبيراً من الكتاب للدرجة يمكن منها القول أن تسعين بالمائة من موظفي الدولة الأموية في سنواتها الأخيرة كانوا من المولى. فلأن صحة هذه النظرية التي تقول بأن الدولة الأموية ميزت بين العرب والمولى؟ كان المولى مشاركون في الإدارة الأموية كما في كل مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية. من الخطأ أن نذكر على مثلاً أن ولها أميراً أقصى موظفاً فارسياً في البصرة لأنه فارسي. مثل هذه الأحداث كانت قليلة وشاذة عن القاعدة، ولكن البعض يوردها لكي يثبت أن الدولة الأموية كانت دولة عربية أو قومية وما إلى ذلك.

لقد كان من الطبيعي أن تكون الدولة العربية الإسلامية بقيادة عربية وسبب ذلك أن العرب مادة الإسلام، وهم الذين أقاموا الدولة العربية الإسلامية. ولكن مع الوقت كان من الطبيعي أيضاً أن تشارك الأقوام الأخرى في نهضة هذه الدولة وفي كل مؤسساتها وهذه هي حركة التاريخ.

وفعلاً في زمن الدولة الأموية، في زمن هشام بن عبد الملك، وقبله عبد الملك بن مروان، كان هناك الكثير من المولى في داخل الجهاز الإداري والسياسي والقضائي. عندما جاءت الدولة العباسية كان من الطبيعي أن يزيد اعتمادها على المولى إذ أعطت هؤلاء زخاماً

ولكن التطور كان موجوداً سابقاً، ولذلك بات إشراك الموالي في الدولة العباسية أمراً عادياً فتحول المجتمع العباسي إلى مجتمع أعمي فيه عناصر مجتمعه ومتآلفة. أصبحت الدولة العباسية دولة أممية. وببقى أن الخليفة الأموي لم يكن يعتبر نفسه خليفة قومياً، ولا كان الخليفة العباسي يعتبر نفسه خليفة أممياً.

يجب أن أشير أخيراً إلى أن العباسيين اهتموا اهتماماً شديداً بالثقافة العربية. إن المستشرقين يركّزون على بعض الإنجازات الأموية ذات الطابع العربي كعملية تعرير الدوافين ليقولوا أن الدولة دولة قومية، ولا يتبع هؤلاء إلى الإنجازات المهمة التي قام بها العباسيون في مجال التعرير وفي مجال الثقافة العربية الإسلامية مثلاً: بلاط النصوص بلاط عربي صرف. والبعض يحاول أن يؤكد على دور البرامكة وهؤلاء عندما شعر هارون الرشيد بأنهم يتمسكون بالسلطة وتجاوزوا حدودهم، قضى عليهم، وهذا يدل علىعروبة الدولة العباسية في عصرها الأول حتى فترة المتركل عندما جاء الأتراك وسيطروا عملياً على السلطة، ولكن العنصر العربي ظل يؤكد نفسه بين حين وآخر، حتى بعد سيطرة القادة العسكريين الأتراك في العصر العباسي الثاني.

المقال الثالث عشر

تأملات في بعض التخريجات التاريخية (*)

إذا كانت صفحات التاريخ تجتمع كلها فتنتظري ثم تنشر، فإن بينما اليوم من يجريها، نيرى فيها صورة عصرٍ وواقع حياة تداعف فيها البشر والأحداث، مستخلصاً من هذا كله واقعاً ذكرياً وحضارياً يتعزز بكثير من المعطيات، فتأمل، ونعاود التأمل فيما حدث.

هذا هو عمل المؤرخُ اليوم، وقد تهاوز في عمله ترتيب الأحداث، وتنسيقها، ووضاحتها في سياقات زمنية، فأصبح يدرس هذا كله دراسة علمية لها منهجيتها، ولها حقيقتها التي تعلنها، أو توكلها، فرجل التاريخ اليوم يجمع بين عقلين:

- عقل المؤرخ الذي يقلب ألوانيات التاريخية على وجهها ليستخلص منها ما يراه حقيقة.
- وعقل المفكر الذي يرى في هذه ألوانيات ما ينهض بأحكامه على عصر، أو يحدد سمات شخصية، أو يؤكّد معالم حركة.

ومن هذا الخط بدأت الدراسات التاريخية الحديثة، وفي المسار ذاته مشت خطوات الدكتور فاروق عمر، رئيس قسم التاريخ في كلية الآداب بجامعة بغداد، وأحد أبرز المشتغلين في حقل التاريخ من الجيل الذي أعقب الرواد في هذا الحقل.. بما كان له من دراسات خص بها واحداً من أكبر العصور العربية وأكثرها أهمية: العصر العباسي.

وقد جاء اهتمام الدكتور فاروق بهذا العصر - كما يؤكّد - انطلاقاً من التفكير، تفكيره هو في الثورة العباسية التي وقعت في أواخر العصر الأموي.. وقد بدأت عندي من سؤال طرحته عليَّ الواقع من جهة، والكتابات التي تناولت هذه الثورة، من جهة أخرى... .

سؤال؟ أي سؤال؟

- السؤال الكبير الذي شغلني وأنا أمضي في قراءاتي هذه، دارساً ومتأنلاً، هو: كيف يقود زعيم عربي عباسي ثورة عارمة كل أتباعها من الفرس؟ كما يدعى المستشرقون، وكيف يأمر هذا الزعيم أتباعه بقتل كل العرب، وهو العربي؟ وأي جنواب أكددت فيما كتبت؟

(*) التضامن ٦/٢٨٦ العدد ١٦٨ أجرى اللقاء ماجد السامرائي.

- استطعت في أطروحي للدكتوراه أن أثبتت عروبة الشورة العباسية، قيادة وتنظيماً وأنصاراً. وهذا لا يعني بالطبع أن هذه الثورة لم تكون تضم في صفوفها عناصر غير عربية من المولى فتحن كمؤرخين عرب، لا زيد استبدال تفسير عنصري ببناء المستشرقون، ومن قبلهم الشعوبية، بتفسير عنصري آخر، لأن هذا ليس منهجنا في التاريخ. إن منهجنا إنساني شمولي، موضوعي.

هذا يعني أنك سرت في السبيل المؤدية إلى ما ينادي به المؤرخون اليوم والباحثون في شؤون التاريخ من دعوة إلى إعادة كتابة تاريخنا القومي. فأي مفهوم يتشكل في ذهنك عن ذلك؟

- يفترض بالعملية التاريخية التي يكتشفها علم التاريخ أن تبين الاتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه الأمة. وهدفنا من كتابة التاريخ هو إعداد إنساناً لا ليعيش في حاضر دائم، بل في حاضر متتطور نحو مستقبل يجب أن يكون خيراً من الحاضر.

هذا بحسب اعتقادي وفرضي، هي الوظيفة القومية للتاريخ، وهي وظيفة لا يمكن أن يؤديها غير التاريخ من بين العلوم الإنسانية.

لقد خضعت وقائع التاريخ العربي بكلفة عصوره ومتختلف مظاهره لمعالجات قسرية استندت إلى تفسيرات متعددة، فضاعت الحقيقة التاريخية، كما ضاعت الوظيفة القومية والإنسانية لنارينا العربي الإسلامي.

ومن هنا ثأني ضرورة إعادة كتابة تاريخنا القومي.

هل الاعراض منك على المبادئ أم على التفسيرات؟

- من حيث المبدأ، أنا لا أعارض على تنوع التفسيرات - وهي كثيرة - وأجد أن الواقع التاريخي لا يضيرها أن تفسيرات مختلفة، فقد جددت هذه التفسيرات العديد من الحقائق، فأفاقت معلوماتنا وزادت فائدتنا.

إلا أنني أجده أن هذه التفسيرات ينبغي أن تتوفر على شرط أساس، هو أن تحمد الطريقة المنهجية في البحث التاريخي، فتستند إلى وقائع ثابتة، ولا تتمد أنظرة المسقبة التي تخضع للأحداث لتفسير محدود وضيق الأفق لخرج بنتائج مقصودة، ر بما تصل إلى مستوى التزوير الوعي - أو اللاوعي - للظاهرة التاريخية - وهذا ما حدث في التاريخ العربي، قدّهما وحديثاً.

وأين تقع دراسات المستشرقين في هذا السياق؟

- المتبع للمراحل التي مر بها الاستشراق، بما للمستشرقين فيها من آراء وفرضيات، لا يجد، في الواقع، فروقاً جوهرية بين الأجيال المتعاقبة من المستشرقين، فقد كانت مواقفهم واحدة لم تتغير.

إن هدف معظم المرتبطين بمؤسسة الاستشراق واحد هو: طمس المعالم الرئيسية للشخصية العربية - الإسلامية من خلال تغييرها من كل قدرة على الإبداع، متسللين إلى ذلك بشتى الأسلحة: العرقية، والدينية، واللغوية .. وسواء.. بل إن الحكم العربي وما أبدعه من حضارة إنسانية لم يكن في تقويم عديد منهم، إلا حظاً عابراً في عبري التاريخ.. فتأمل!

إلى جانب النظرة الاستعلالية لعدد من المستشرقين في دراستهم الفكر العربي والتاريخ العربي، هناك الموقف الانتقائي الذي يختار من الروايات والنصوص ما يخدم غرضه، ويعزز نظرته المسبقة. فإذا ما انتقلنا إلى ميدان الحضارة العربية - الإسلامية سنلاحظ أن المستشرقين ركزوا على فرضيتين ما تزال أثراهما تكرر فيما لهم من كتابات وبمحاجة حضارية.. أولاهما: أن العرب لم يلعبوا إلا دور النقلة والمخففة للتراث الحضاري القديم (اليوناني والمهدني وغيرهما)، حتى تستنى لهذا التراث أن يعود إلى أوروبا في عصر نهضتها.

وثانيهما: أن من يبرز وتميز من العلماء في المجتمع العربي - الإسلامي هم في غالبيتهم ليسوا من العرب.

و واضح أن هدف المستشرقين - كما هو هدف الشعوبين - هو الحط من كافة العرب وإنكار دورهم الحضاري وإلباراتهم الأصلية في تاريخ الحضارة الإنسانية. لكن.. هناك بين المستشرقين، من يخرج من سياق هذه النظرة وهذه الأحكام..

- بكل تأكيد. فنحن لا ننكر ما كتبه غوستاف لوبيون مثلاً، ونحملتون جب و مونتغمري وات و مايكيل ادمز: وأيريري وسرجنت دونر وغيرهم، عن تاريخ العرب وحضارتهم. ولكن حتى هؤلاء المستشرقين المعتدلين والمنصفين لديهم شطحات وعقبات، ربما تكون جاءت من غير قصد، وربما تكون بفعل عوامل بيئية من الحياة والتفكير، وربما تكون بسبب من عدم فهم واستيعاب النص العربي الذي يقودهم إلى ذلك. لهذا نجد أحد المستشرقين المنصفين يعترف ويقرر بأنه رغم المحاولات الجدية والخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصر الحديث للتحرر من المواقف التقليدية عن الإسلام فإنهم لم يتمكنوا من التجدد كلياً، كما قد يتوهمن.

ولhaven تمجد بيتنا من المفكرين ودارسي التاريخ من يبني النظارات الاستشرافية، ويصدر عنها في كثير مما يكتب.

- هذا صحيح.. فالعديد من التفاسير الشائعة بينما في التاريخ ما تزال تفتقر إلى التفسير الذاتي، وتعوزها وجهة النظر العربية. هذه التفاسير، للأسف لا تعدد كونها عبأً على ما جاءنا من الخارج ورددناه عن قصد أو دون قصد، فشوشت تاريخنا، وزيفت الكثير من عناصر تراثنا. والأخطر من ذلك كله: تأثيرها على مفاهيم الأجيال المتعاقبة في المدارس والجامعات العربية.

أتول هذا وأنالاحظ كتاباً وضعها مؤرخون عرب تؤكد الفرضيات الاستشرافية التي تدعى، على سبيل المثال لا الحصر، أن الإسلام أسطورة حبكت في عهد الخلافة لتركيز سلطة الطبقة الحاكمة (!!!). فهو إذن يتناسب مع مصلحة الأرستقراطية الإقطاعية مالكة الرقيق - كما تذهب هذه الدراسات !!

أو ينقل مؤرخ آخر التفسير الاستشرافي الذي يعتبر ثورة العباسية ثورة فارسية، وأن الحكم العثماني قام على أكتاف الفرس.

ويرى مؤرخ آخر رأي المستشرق نولذك في اعتبار حركة الزنج الإرهابية ثورة عبيد منبهذين.. أو ينظر إلى الحركة البابكية الجبوسية فيرى فيها انتفاضة ضد التسلط العربي والتفسف الإسلامي (كذا)، ناقلاً ذلك عن المستشرق الروسي إبراهيموف.

لقد أصبحت هذه الفرضيات الاستشرافية، التي لا تستند إلى روایات التاريخ الموضوعية، حقائق مسلماً بها في بعض الكتابات العربية منذ أن تبناها مؤرخون عرب، وشاعت في الأوساط الثقافية العربية منذ النصف الأول من هذا القرن.

إن هؤلاء المؤرخين العرب أساوا عن قصد أو جهل، إلى التاريخ العربي وذلك بقليلهم أنكاري ولمازون وفلوتون ونولذك ورينان وأبراهيموف وغيرهم، وكم أتفنى عليهم لو بعدوا قراءة تاريخنا في مصادر الأصيلة بدل الاعتماد على كتابات هؤلاء المستشرقين.

وماذا سيجدون لو عمدوا إلى ذلك ؟

- سيجدون أن الحقائق تتكلم عن نفسها، وسيكتشفون أيضاً مقدار الزييف والتشويه الذي تعرض له تاريخنا وتراثنا.

المقال الرابع عشر

القيم الإدارية في الإسلام (*)

نظرة تاريخية

مقدمة:

بعد أكثر من عقد من الزمان من الدعوة الإسلامية ولدت الدولة الإسلامية ومع ولادتها بالمدينة المنورة بدأت بوادر النظام الإداري المبكر في الإسلام، وكان من الطبيعي أن يرتبط النظام الإداري بالنظام الديني/ السياسي للدولة عبر عصورها المتعددة وخاصة الراشدي والأموي والعباسي وما تلاهم أو عاصرهم من كيانات إسلامية كبرى وصغرى.

إن العديد من المختصين في الإدارة من عرب و المسلمين وأجانب في وقتنا الحاضر، يتتجاهلون عن قصد أو دون قصد الفكر الإداري الإسلامي وما تضمنه من قيم ومبادئ إدارية ويداؤون بدراسة الفكر الإداري اعتباراً من القرن التاسع عشر أو قبله بقليل، في الوقت الذي كان الفكر الإداري الإسلامي مصدراً أساسياً لوضع مفاهيم في الإدارة تستجيب لواقع المجتمع وتستشرف تطلعاته لاغناء الفكر العالمي بمبادئ إدارية مفيدة، وفيما يلي نظرة تاريخية إلى المبادئ الإدارية التي انبثقت في تعاليم الإسلام وطبقت عملياً في مؤسساته خلال القرون الإسلامية الأولى:

- مبدأ السلطة العامة:

لقد جاء الإسلام بتعاليم في الإدارة عملت على تنظيم المجتمع الجديد في الدولة الإسلامية - ولعل معلم هذا التنظيم تجلت في (الصحيفة) التي عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم بين فئات المجتمع من أنصار و مهاجرين ويهود، لقد أوجبت الصحيفة إلى جانب أمور أخرى تنظيم العمل والتعامل بين الفئات الاجتماعية من أجل تحقيق الاستقرار والأمن، وإن أهم نتيجة حققتها الصحيفة هي إيجاد مرجع واحد للمجتمع من أجل حل الخلافات وتسخير الأمور، ويعنى أدق أوجد الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ السلطة العامة التي لم تكن القبائل تعرفها في العديد من أرجاء الجزيرة العربية.

(*) مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المفرق،الأردن، ١٩٩٨.

- مبدأ الشورى وقبول النصيحة:

لقد أكد الإسلام على مبدأ الشورى وأدخلها في كل مؤسساته وأوجب على كل من يتول منصبًا رئاسيًا أن يشاور ويقبل النصيحة والرأي الآخر، وفي قول ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من استشار لم يعدم رشدًا ومن ترك المشورة لم يعدم غيًّا [رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما]، ولعل ذلك لم يكن إلا انعكاساً للأكبة القرآنية وأمرهم شورى بينهم والأكبة وشاؤورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله، وعمل الخلفاء الراشدون ومن بعدهم بعض الخلفاء المسلمين بهذا المبدأ الإداري حيث يحسن المرؤسون بأنهم شركاء في الخطأ والمسؤولية. لقد غدا أصحاب المناصب الرئاسية في القرون الإسلامية الأولى يحيطون أنفسهم بعدد من العلماء والفقهاء يستعينون بهم في إدارة أقاليم وإلى ذلك يشير ابن المفعع في قوله إذا ابليت بالإمارة فتعوذ بالعلماء وهي لاشك قاعدة إدارية مهمة.

- مبدأ الرجل المناسب في المنصب المناسب:

أكيد الإسلام في اختيار الرجال للمناصب الإدارية على الكفاءة والأمانة فقال تعالى إن خير من استأجرت القوي الأمين، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يختار للمناصب الأكفاء دون اعتبار لقرابة أو علاقة شخصية وإنما مصلحة العمل بالدرجة الأولى، وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من ولني من أمر المسلمين شيئاً فولي رجالاً لمودة أو قرابة وهو يعلم أن في المسلمين من هو خير منه فقد خان الله ورسوله [رواه أبو داود].

وسار الخلفاء في العهد الراشدي على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان الخليفة يختار الأنسب إدارياً وذا الكفاءة في تصريف الأمور، يقول ابن الجوزي: كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستعمل قوماً ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل. ومعنى ذلك أن الخليفة كان يفضل الوالي القوي الشخصية لأن الإدارة تحتاج إلى الرجل القوي ذي العزم والإرادة استناداً إلى سنة الرسول ﷺ في عدم استعماله لأبي ذر الغفاري معتبراً بالقول: يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيمة خزي وندامة إلا من أخذها بمحقها وأدري الذي عليه منها، وكان عمر بن الخطاب الذي تبلورت على يديه المؤسسات الإدارية للدولة الإسلامية الفتية قد قال حين استبدل أحد عماله: والله ما عزلته عن سخطه ولكني أردت رجالاً أقوى من رجل.

- مبدأ القيادة الصالحة:

إن حسن الإدارة في الإسلام يؤكد على أن الذي يتول منصبًا رئاسيًا عليه أن يجعل من نفسه القدوة لغيره، فإذا وضع خطة كان أول من يطبقها فعندما بدأ الرسول صلى الله عليه

وسلم ببناء مسجد المدينة المنورة كان أول من حل الحجارة على كفه، وحينما أمر بمحفر الخندق حول المدينة كان أول من تناول المعلول وبدأ بالحفر، وهذا ما جعل أهل المدينة يندفعون إلى العمل ويقولون:

لئن قعدنا والنبي يعمل

لذاك منا العمل المضلل

وكان الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم، حين تولى منصب الخلافة يؤكد على القدوة الصالحة جاعلاً من نفسه مثلاً لذلك، أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد وضع لعماله شروطاً عددة عليهم لا يتركوها لأنهم القدوة. وكان يستدعي وفود الأمصار ليسمع رأيهم في ولاتهم وأمرائهم وقصة ما حدث مع واليه أبي موسى الأشعري وواليه عمرو بن العاص مشهورة حيث قال لهذا الأخير: أيه عمرو! متى استبعدتم الناس وقد ولدتهم أمهااتهم أحراراً نكانت صرخة قوية تنادي بالعدالة الإدارية لا تزال أصواتها تتردد في عالم حتى يومنا هذا.

ثم إن الرئيس القدوة يعني علاقته ببرؤوسه على أساس الاحترام المتبادل، وليس على أساس التهديد وفي هذا المعنى يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خيار أمتكم الذين تحبونهم وتصلون عليهم و يصلون عليكم، وشرار أمتكم الذين يتغضونهم ويغضبونكم وتلعنونهم ويلعنونكم» [رواه مسلم].

- مبدأ الأخذ برأي الرعية:

حين وجه الرسول ﷺ عماله إلى المناطق التي انضمت إلى الدولة الإسلامية، كتب لأهل بعض المناطق عهداً يعطي لهم حق إبداء الرأي فيمن يولي عليهم. ففي المعاهدة مع أهل مقنا من اليهود تعهد لهم بأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم وسار على هذا المبدأ الخلفاء الراشدون فقد قبل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه برأي قوم من قبيلة بجيلة بأن يستعمل عليهم رجالاً منهم وحين عين عمر بن هبيرة والي العراق أميراً جديداً على خراسان نصحه قائلاً... وعليك بعمال العذر قال وما عمال العذر قال: من أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم فإذا اختاروا رجالاً فولهـ. كما كان الخلفاء يأخذون بنظر الاعتبار الأعراف الاجتماعية في توزيع المناصب الإدارية الرئاسية فكانوا لا يستعملون مثلاً رجالاً من أهل الورير (البدو) على أهل المدر (سكان الأomics والمدن) والعكس صحيحاً.

- مبدأ الابتعاد عن المظاهر:

لقد كان للرسول صلى الله عليه وسلم كثيرون يرويون دولة هيبة في قلوب الناس وكانت هذه الهيئة تتبع من خلقه وإنك لعلى خلق عظيم وحسن سياسته للأمور. وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله: لا تعظموني كما يعظم الآعاجم [الروم والفرس] ملوكهم (رواوه مسلم) ويقول كذلك من أحب أن يمثل الرجال له فليتبوأ مقعده من النار (رواوه أحمد بن حنبل). ورأى أحد الخلفاء الراشدين شيخاً من شيوخ القبائل يسير بكربياه وخلفه أتباعه فحدره بقوله: إياك أن تعود لذلك فإنه فتنه للمتبوع وذلة للتتابع.

ومثل ذلك يقال عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أدرك أن القائد خالد بن الوليد رضي الله عنه بعد الانتصارات التي حققها في حروب الردة وفي جهة العراق بدأ يتصرف دون الرجوع إلى الدولة وأن الجندي بدأ يقبلون عليه ويتعلقون به ويعظّمونه فخاف الخليفة أن يفتتن هؤلاء الجنديين خالد بن الوليد أو أن تحدثه نفسه بشيء من العصيان فعزله. وفي رواية تاريخية تشير إلى الحديث الودي بين الخليفة وقائده قال عمر رضي الله عنه لخالد رضي الله عنه: ما عزلك لريبة فيك ولكن افتن بك الناس فخفت أن تفتتن بالناس وقد قبل خالد بن الوليد هذا التبرير ذي المغزى الإداري العميق. (في رواية للطبراني)

- مبدأ "سهولة الحجاب":

فسر بعض فقهاء الإسلام هذا الاستصلاح بقولهم: لا شيء أضيق للعمل من شدة الحجاب على الرئيس.. ولا أهيب للمسؤولين والعمال من سهولة الحجاب لأن المسؤولين إذا وتقوا بسهولة الحجاب على الرئيس أحجموا على الظلم والاغراف. وفي هذا المجال ينصح أبو بكر الصديق أحد عماله بقوله: واسمر بين أصحابك تلك الأخبار وتعلم الأسرار. وكان الخلفاء الراشدون يستقبلون الوفود في المدينة المنورة لسماع رأيهم في واليهم وفي رواية: كان الوفد إذا قدموا على عمر سالم عن أميرهم. هل يعود مرضاهم؟ كيف صنيعه بالضعف؟... الخ. فإن قالوا خصلة منها لا عزلة. وكان يسأل أصحابه: أرأيتم إذا استعملت عليكم خير من علمت ثم أمرته بالعدل أكتن قضيت ما علىي. قالوا نعم، قال: لا حتى أنظر عمله أعمل بما أمرته أم لا وقد فسر أبو جعفر المنصور انزعاله عن الناس وعدم تحواله بينهم وتفقده لأمورهم شخصياً بحدره من الأغيان قالاً لولا يد خاطئة لتجولت بين ظهورانيكم.

- مبدأ الجزاء من جنس العمل:

يتصور بعض الإداريين الذين يتولون مناصب رئاسية أن المبالغة في العقاب تعد سياسة ناجحة، إلا أن هذه السياسة خاطئة والأفضل منها التوسط بين الشدة والمرونة بحيث

يصبح الجزاء من جنس العمل. وفي هذا المقام يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شر الزعماء الحطمة (رواه مسلم) ومعنى الحطمة هو من يتولى أمر الناس فيعمل على تحطيمهم.

- مبدأ الرقابة والتتفتيش:

وقد ابتكرت الدولة الإسلامية مبدأ الرقابة والتتفتيش. وإذا تركنا جانبًا مؤسسات القضاء والجنسية والشرطة التي ترصد كل مفسد أو منحرف أو مقص، نلاحظ أن الدولة قد استحدثت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه منصب صاحب العمال الذي ينتش على العمال والولاية ويتحقق في الشكاوى التي تقدم ضدهم، خاصة وأن الخليفة حذرهم بقولهم:

الآن لم يعشكم أمراء ولا جبارين ولكن بعثتم أمناء المدى بهتدى بكم فأدرروا على المسلمين حقوقهم ولا تضرروهم فتلذلواهم ولا تحمدواهم فتفتنوهم ولا تغلقوا الأبواب دونهم فياكل قويهم ضعيفهم.

وقد تطورت مؤسسات الرقابة في القرون التالية، حيث استحدثت الدولة ديوانًا للرقابة يسمى الزمام يراقب أعمال كتاب الديوان وتتفتيش سجلاتهم. ثم أنشأ ديوان جديد باسم زمام الأزمة عمله مراقبة دواعين الزمام والتتفتيش عليها. وكان من مهمات ديوان البريد ورئيسه صاحب البريد أن يكتب للخليفة مباشرة عن كل أمور البلد التي يعمل فيها ابتداءً من الأسعار والرشاوي واتهامات التجاوزات التي يقوم بها أصحاب المناصب الرئيسية في الولاية.

ومنذ العصر الراشدي كانت الحكومة المركزية تشجع الرعية على الكتابة مباشرة إليها عن كل خلافة أو حيف أو تجاوز من جانب رؤساء الدواوين أو أصحاب المناصب الرئيسية في الأقاليم. وقد بادر الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه بإنشاء (بيت القصص) وهي الرقاع التي يرسلها المتظلمون إلى الخليفة لإ يصل شكواهم ضد أصحاب المناصب الرئيسية. وقد تطور الأمر في العهود التالية إلى ظهور (ديوان الحوائج) في مطلع العصر العباسي ثم ظهر ديوان النظر في المظالم ومهمة هذين الديوانين النظر في الشكاوى المقدمة ضد رجال الدولة وكبار الموظفين من أصحاب المناصب الرئيسية وأعيان ووجهاء الأقاليم من تجاوز الحدود واغتصاب حقوق الضعفاء من الناس. وكان عده من خلفاءبني أمية وبنى العباس يجلسون للنظر في المظالم بأنفسهم. أما البعض الآخر فيوكلون ذلك إلى مستشارיהם أو وزرائهم.

وقد عمد بعض الخلفاء إلى الاستعانة بفقهاء وعلماء الأقاليم وجعلهم رقباء على سياسات الوالي وتصيرفات العامل وتصيرفات الوجهاء وشجّعهم على الكتابة إليه إذا شاهدوا ظلامة تقع من أصحاب المناصب الرئيسية في الأقاليم. فعجين زاد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه المدينة المنورة اجتماع عشرة من فقهائها وقال لهم: إني إنما دعوتكم لأمر توجرون عليه وتكونون فيه أعوناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم فإن رأيتم أحداً ينبعى أو بلغكم من عامل لي ظلامة فأسأل الله على من بلغه ذلك إلا بلغني.

- مبدأ المقاومة الإدارية:

كان الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقاسم عماله، إذا اقتضى شأن الزيادة في أموالهم وعقاراتهم كانت بسبب إساءتهم استخدام ثروتهم. يقول ابن الجوزي أن الخليفة عمر بن الخطاب كان إذا بعث عاملاً كتب له سجلًا بأمواله وبعد انتظام مدة عمله قارن بين سجله وبين الزيادة في أمواله فإذا وجد زيادة تحرى عنها ورد النصف إلى بيت المال.

فالمقاومة الإدارية عقوبة تأدبية لمن ثبتت عليه تهمة استغلال الثروة. وفي المهدود التالية استحدث ديوان باسم (ديوان الاستخراج) هدفه تحري فعاليات أصحاب المناصب الرئيسية في الدولة وكبار القادة والوزراء فيما يخص الزيادات في ضياعاتهم وأملاكهم وأموالهم ومصادرها، فإذا جاءت عن طريق المسؤولية والرشروة أو استغلال الثروة صودرت بعدأخذ موافقة الخليفة كما استحدث ديوان خاص يحفظ أسماء الذين صودرت أموالهم من رجالات الدولة سمي (ديوان المصادرات). وقد عزل الخليفة عبد الملك بن مروان أحد موظفيه بعد أن ثبت تلديه قوله هدية وقال له:

”ولله إن كنت قبلت هدية لا تنوي مكافأة المهدي لما إنك لثيم وإن كنت قبلتها تستكفي رجلاً لم تكن تستكفيه لولاماً إنك لخائن“ وكان هذه السياسة الإدارية ناتجة الإيجابية فيروي أن محمد بن عطية السعدي لما دخل البين قال لها أهل البين هذه راحلني فإن خرجت بأكثر منها فأننا سارق.

الخاتمة:

إن هذه المبادئ الأساسية أرست الإدارة الإسلامية على قواعد سليمة، وكان أصحاب المناصب الرئاسية في الدولة يعذون أنفسهم القدرة الصالحة لغيرهم في تطبيق هذه القواعد الإدارية. ولكن توالي القرون وبعد المهد بالدين وبالصدر الأول للإسلام جعل أصحاب المناصب الرئاسية أنفسهم يتهاونون في تنفيذ هذه المثل وحذا الناس حذوهم، والناس كما يقول المؤرخ اليعقوبي أشبه بزمانهم منهم بآبائهم... فظهر الفساد الإداري والقصور في مجالات الحياة المختلفة. وازدادت عزلة أصحاب المناصب الرئاسية عن الرعية مبررین بذلك بشتى الدرائع. وفي رواية عن الطبری أن زیاد بن آبیه والی العراق کان أول من سیر بين يديه بالحراب والقند الحرس. وقد زاد الحرس واللحجب من هذه العزلة والاتصال بالرعية والتکبر على الناس، وهذا فهم خاطئٌ لمعنى الإداره... فلا هو من حسن الإداره ولا هو من المنهوم الإداري الإسلامي ولا هو من خلق المسلم وقد نسب إلى رسول الله صلی الله عليه وسلم قوله لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر (رواہ ابن حبیل). وفي روايات التاريخ رفض الخليفة عمر بن عبد العزیز رضی الله عنه أن يقبل أحد المسلمين يده وقال له: قبلة اليد من المسلم ذلة... ولا ثعب أن نذل أحد... .

لقد جاء الإسلام بتعاليم في الإداره لو أخذ المسلمين بها لتقدموا نحو الأفضل ولكن باب التغيير أغلق في قرون التخلف والضعف، وقد برو فقه السياسة هذا الجمود بأحاديث مروية عن الرسول صلی الله عليه وسلم منها: من رأى في أمیره شيئاً يكرهه فليصبر... (رواہ البخاري). وقد تطور هذا التخريج في أواخر العصر الإسلامي الوسيط إلى القول: من اشتدت وطأته وجبت طاعته (راجع ابن جعفر) وهذا بطبيعة الحال مختلف ويتناقض مع ما أوردناه من أقوال وأفعال عن الصدر الأول للدولة الإسلام. لقد كان المسلمين أكثر افتتاحاً ومرؤنة وتقبلاً للتغيير والاختلاف في الرأي وتفهماً للرأي الآخر في مطالع العصر الإسلامي وكلما تقادم الزمن غدوا أكثر انفلاقاً وعزلة وانكماشاً على أنفسهم وتعصباً لرأيهم دون قبول الرأي الآخر.

المقال الخامس عشر

القدس

في العلاقات بين الشرق والغرب في العصر الوسيط (القدس بين هارون الرشيد وشارلمان) (*)

استطاع المسلمون فتح بلاد الشام ودحر البيزنطيين. ولكن المسلمين لم يسعطوا الدولة البيزنطية كما أسقطوا الدولة الساسانية، ولذلك بقي البيزنطيون يتبعين الفرsons الموالية متخلدين من مواقعهم المتقدمة شمالي بلاد الشام على جبال طوروس ومن أساطيلهم التي تم بحوب شرقى البحر الأبيض المتوسط قواعد لشن هجمات جديدة تعيد إليهم نفوذهم وخاصة في فلسطين حيث الأماكن المقدسة.

ويقى المقاتلة المسلمين خلال فترة صدر الإسلام مشغولين بهمة الدفاع عن المكتسبات الجديدة. بل إنهم في عهود معينة انتقلوا من الدفاع إلى الهجوم وحاصرروا القدسية ثلاثة مرات. ثم جاء العصر العباسي وانشغل العباسيون الأوائل بتشييت كيان دولتهم الجديدة، ثم ما لبثوا أن باذروا البيزنطيين بالهجوم أحياً وقاموا بتعزيز العواصم والغور وتحسين السواحل وتقوية الأسطول وخاصة منذ عهد الرشيد الذي حاصر القدسية والمتocom الذي فتح أنقرة وانتصر في عمورية.

لقد كانت تتخالل المروء بين العرب والبيزنطيين فترات سلبية يتبدل فيها الطرفان الأسرى والوفود، كما ساعد إمبراطور الروم (البيزنطيين) الأمويين في عملية إعادة بناء بعض المساجد في الحجاز والشام وذلك بتوفير الفعلة. وكانت التجارة نشطة بين الدولتين برأ وبحراً. وتشير رواية أن عبد الملك بن مروان استعمل خبرة البيزنطيين الفنية في مشروعه لتعريب السكة (النقوذ). كما استقبل المنصور سفيراً بيزنطياً بعد انتقاله إلى بغداد عاصمة العباسين الجديدة الذي أشار على الخليفة، كما تقول الرواية بـألا يبني السوق داخل سور المدينة حفظاً للأمن.

(*) نشر في مجلة البيان، جامعة آل البيت، الأردن، 1999م.

وإذا كانت رواياتنا عن العلاقات العربية – البيزنطية الغربية والسلمية واضحة لأنها في الغالب تصل بالجهاد فإن الطابع الغامض يغلب على الروايات القليلة المتعلقة بالعلاقات العربية – الإفرنجية (الكارولنجية) تلك العلاقات التي تلتزم المصادر العربية حوصلها الصمت ولا تذكرها إلا ثلاثة مصادر لاتينية هي: (الأخبار الملكية الفرنكية) (وسيرة الإمبراطور شارل الكبير شارلمان) لاينهارد وما كتبه الراهب سنت كول St. Goll.^(١)

ويمكن القول بدءاً أن الفتوحات الإسلامية في بلاد الشام ثم إفريقيا والأندلس في القرنين الأول والثاني المجرين/ السابع والثامن الميلاديين، قد أزالت الهيمنة الرومانية على الخطوط البحرية فانعزلت الإمبراطورية الغربية عن الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) وقد نتج عن ذلك صعود الفرنك الكارولنجيين سياسياً وعزل إيطاليا، حيث اضطر البابا إلى التحالف مع الكارولنجيين وتتويج شارلمان إمبراطوراً سنة ٨٠٠ م/ سنة ١٤٣ هـ ومن هنا جاءت عبارة المؤرخ الحديث بييرن لو لا محمد (الفتوحات الإسلامية) لما كان شارلمان مبكناً.^(٢)

لقد أثرت الفتوحات الإسلامية تأثيراً واضحاً على الإمبراطورية البيزنطية فقد تقلصت أقاليمها في الشرق، وعانت من أزمة اقتصادية حقيقة وتفجرت في الداخل حرب الأيقونات الدينية وحُوصرت عاصمتها القدسية من قبل المسلمين أربع مرات. بينما نجح الفرنك الكارولنجيون في صد المسلمين في معركة بواتيه سنة ٧٣٢ م/ سنة ١١٤ هـ جنوبي فرنسا.

إن العلاقات العربية – الفرنجية (الكارولنجية) هي في الواقع ما نعالجها هنا، وسنجد أن المؤرخين اختلفو ليس فقط حول طبيعة هذه العلاقات وأهدافها بل على حقيقة وقوتها. تشير بعض الروايات اللاتينية في المصادر آنفة الذكر إلى أن شارلمان إمبراطور الدولة الكارولنجية بدأ بمنصب ود الخليفة هارون الرشيد فأرسل وقد رسمياً سنة ٧٩٧ م/ سنة ١٨١ هـ ثم أرسل رسولاً إلى بطريرك القدس سنة ٧٩٩ م/ سنة ١٨٣ هـ، ولقد رد الرشيد على ذلك بإرسال وقد سنة ٨٠١ م/ سنة ١٨٥ هـ وأعقبه شارلمان بإرسال وقد ثان سنة ٦ م/ سنة ١٩١ هـ فرد عليه الرشيد بوفد سنة ٨٠٧ م/ سنة ١٩٢ هـ وكانت الوفود تحمل الهدايا إلى كل من العاهلين. كما أرسل شارلمان هبات إلى الأماكن المسيحية المقدسة في فلسطين مما دعا بطريرك القدس إلى إرسال وقد سنة ٨٠٠ م/ سنة ١٨٤ هـ يحمل مفاتيح كنيسة القيامة ومدينة القدس ورائيتها إلى شارلمان. وقد حل بعض الباحثين الأوروبيين هذه الروايات المفعمة بالخيال والغامضة في مصادرها الأصلية أكثر مما يجيب، فابتعدوا أسطورة جديدة فحوّلوا أن شارلمان أصبح حامياً للأراضي المقدسة في فلسطين وأميراً على القدس

بموافقة الخليفة الرشيد مقابل أن يحاول شارلمان الاستيلاء على الأندلس باسم العباسين ويقف ضد البيزنطيين ليحول دون تهديدهم البري والبحري للدولة العباسية.

لقد كان دي ريان^(٣)، أول من أيد هذه الفرضية بدراسة مسهبة مبنية على المصادر اللاتينية ولكن المؤرخ الروسي بارتولد عارضها بمقالة سنة ١٩١٢ وقد أنكر بارتولد^(٤) أن يكون شارلمان قد فاوض الرشيد، وأن هذا الأخير لم يعطه أي حق في الحماية على فلسطين، واستند بارتولد في رأيه هذا على سكوت المصادر العربية والمسيحية الأخرى عدا المصادر الثلاثة اللاتينية. ويرى بارتولد أن ما يسمى بالوفود يمكن أكثر من تجاهر اليهود لا سفراء رسميين. وقد رد فاسيليف^(٥) على مقالة بارتولد بمقالة سنة ١٩١٤ م أكد فيها أن شارلمان أصبح حامياً لسيحي فلسطين وصار له حق إنشاء كنائس وخانات للحجاج الأوروبيين إلى الأرض المقدسة. وأيد برييه^(٦) مثيراً إلى أن إرسال مفاتيح الكنيسة المقدسة (القيامة) والراية معناه إعطاء شارلمان حق الحماية بإذن الرشيد.

وقد تصدى كلينكلوز^(٧) سنة ١٩٢٩ م وجورانسون^(٨) سنة ١٩٢٦ م لفرضيات برييه ورد هذا الأخير على آفوال ناقديه سنة ١٩٢٨ م.^(٩)

ثم جاء بكلر فكتب مقالة سنة ١٩٣١ م حول الموضوع فأضاف عنصراً خيالياً^(١٠) تصورياً للمناقشة مدعياً أن الدبلوماسية العباسية هدفت من وراء إعطاء شارلمان امتيازات سياسية في فلسطين وتعينه أميراً عليها أن تستخدمناه مقابل ذلك في المجموع على الأندلس وأعادتها إلى حظيرة الدولة العربية الإسلامية!! ولاشك في أن هذه الافتراضات لا تتفق أمام النقد الموضوعي ولا تنسجم مع سياسة هارون الرشيد وروح العصر الذي عاش فيه وليس لها ما يوحيها في المصادر التاريخية.

وأخيراً أشترك المؤرخ رنسيمان^(١١) في المشادة فدحض أسطورة الحماية موكداً أنها من اختراعات الراهب سنت كول المستندة على روایات اينهارد الغامضة والتي تحتوي على عنصر المبالغة.

أما المؤرخون العرب المحدثون، فقد أيد بعضهم فرضية الحماية حيث ناقشها جيل مخلة المدور إلا أن كتابه مفعم بالخيال وهو أقرب إلى الرواية القصصية منها إلى التاريخ الحق فهو لا يذكر مصادره ويحمل نصوصه أكثر من طاقتها، كما ناقشها عبد الله عنان ولم يخرج بنتيجة عققة بل أنه خلط بين الوفود الرسمية ووفود بطريق القدس^(١٢) أما جيد خدورى فقد ناقشها مناقشة موضوعية مسهبة معتمدة على المصادر فكان دراسته أحسن دراسة للموضوع وهو يرى:

بان المصادر اللاتينية المعاصرة بالغت كثيراً في خطورة هذه الصلات وفي شأنها السياسي، فنسجت حول المعاث الدبلوماسية ما شاءت لها خيالات مؤلفيها أن تنسجه من الآراء تعظيمأً لمركز الإمبراطور شارلمان في الغرب.

صحّيغ أن المصلحة السياسية كانت تدعو الدولتين العباسية والكارولنجية (الفرنجية) إلى التقارب لأن عدوهما المشترك كان واحداً، إلا وهم البيزنطيون والأمويون في الأندلس. فكانت الدولة العباسية في نزاع حربي مستمر مع البيزنطيين بينما كانت الدولة الكارولنجية في حروب مع العرب الأمويين في الأندلس^(١٤) من جهة، ومن جهة أخرى كان العباسيون يعترون الأمويين متربدين وقاموا بعدة هجمات لاستعادة الأندلس. وكان النزاع على أشده بين البيزنطيين والكارولنجيين حيث كان كل منهما يعتبر نفسه الوحيـد للإمبراطورية الرومانية القديمة. وزادت البابوية في توسيع الصلات بين الطرفين فقد ناصر البابا الكارولنجيين وعارض بشدة سياسة البيزنطيين الدينية (الأيقونية) وهي عبادة الصور المقدسة للمسيح والعذراء والقديسين، وقدم الدعم للأباطرة الفرنج الكارولنجيين وساند طموحهم السياسي للسيادة على أوروبا. ثم إن تتويج شارلمان إمبراطوراً على الغرب جعله في موقع رعاية الكنيسة والقى عليه تبعات روحية ومسؤوليات دينية كذلك في الداخل والخارج، ومن هنا تأتي محاولته بناء جسور مع العباسين. إلا أن ذلك لم يكن السبب الوحيد الذي دفع شارلمان لبناء علاقات دبلوماسية مع بغداد العباسية وتتبادل سفارات مشتركة، ذلك أن التبادل التجاري لم يكن قليلاً الأهمية نظراً لتضاؤل تجارة البحر المتوسط ونشاط التجارة عبر النيل والبلطيق والتي كانت تنقل أنواع السلع إلى أوروبا مثل التوابل والماعاج والأقمشة والمنسوجات والبردي والنقوش الذهبية وكذلك الفضة. وكان شارلمان بمحاجة إلى الفضة والذهب لتنفيذ إصلاحاته وتوحيد دولته بدعم من الكنيسة التي منحها الكثير من الأراضي والامتيازات. ومن هنا يمكننا أن نكرر مقوله المؤرخ بيرينيه ثانية بأنه *لولا محمد لما كان شارلمان ممكناً ليس فقط من الناحية السياسية والعسكرية بل من الناحية التجارية والاقتصادية أيضاً!!*^(١٥).

ويبدو أن هناك سفارات متباينة بين البيزنطيين والأمويين في الأندلس بسبب عداء الدولتين للفرنك وال Abbasin، إلا أن هذه العلاقات الدبلوماسية جاءت متأخرة قليلاً عن مطالع فترة العصر العباسي الأول.

إن هذه المصالح المشتركة بين الأطراف المعنية كان من الممكن أن تؤدي إلى صلات سياسية وعسكرية قوية إلا أن مصادrn لا تذكر عنها إلا القليل الغامض. ورغم أن الدولة العباسية تركت عموماً السياسة المجموعية إلا أنها كانت تمثل الجانب الأقوى في النزاع مع

البيزنطيين طيلة العصر العباسي الأول. ثم إن الرشيد عرف بسياسته الدينية المتشددة تلك السياسة التي لا تسمح له بأن يعطي شارمان حقاً أو امتيازاً في الأراضي المقدسة بفلسطين أو يسمح لبطارقة الكنيسة بالاتصال دون إذن بعامل أجنبي. وكانت الدولة العباسية في عهد الرشيد عمر بمرحلة التفكك الإداري وانفصال الولايات وقد حاول الرشيد كإجراء إصلاحي أن يقسم الدولة بين أبناءه الثلاثة، فقد انفصلت المغرب وتونس عن جسم الدولة رغم اعتراضها بسلطة الخليفة. فكيف يفكر الرشيد باستعادة الأنجلوس وقد فقد شمالي أفريقيا؟^{٩٩}

وأخيراً وليس آخرأ فقد كانت الأراضي المقدسة في فلسطين وخاصة مدينة القدس ذات أهمية دينية وسياسية في وقت واحد، حتى إن بعض الخلفاء الأمويين كانوا يختارون إعلان يعترضون فيها. كما بني عبد الملك بن مروان فيها مسجد قبة الصخرة ثم المسجد الأقصى الذي أتته الولي. واهتم الخلفاء العباسيون الأوائل بها حيث زاروها وأصلحوا مساجدها. فكيف يحقق للرشيد بعد ذلك أن يعطي إمبراطور الفرنج امتيازات مهمة في فلسطين؟^{١٠٠}

وبسبب سكوت مصادرنا الإسلامية عن ذكر آلية علاقة سياسية - عسكرية بين العباسين والفرنج فلا يسعنا إلا القول بأنه إذا كانت هناك علاقات بين الطرفين فلا بد أن تكون صداقه ودية ليس إلا. لعب فيها التجار - وبعضهم من اليهود - دوراً رئيسياً بنقل المدaiا والرسائل.^{١٠١}

وحتى يتم اكتشاف معلومات جديدة عن ماهية تلك الصلات الدبلوماسية وطبيعتها وأهدافها فتنا نزيد وجهة النظر التي تقول بأن ما ذكر عن هذه الصلات هو محض خيال.

نظرة نقدية:

بعد العصر العباسي وعهد هارون الرشيد بصفة خاصة، الفترة الزمنية التي يدور حولها موضوع العلاقات الدولية بين الشرق والغرب، ويعنى أدق بين الدولة العباسية أعظم قوة سياسية وعسكرية وحضارية في العصور الوسطى وبين دولتي الغرب الأوروبي (الدولة البيزنطية ودولة الفرنج الكارولنجية)، والدور الذي لعبته الأرض المقدسة في فلسطين في تطور هذه العلاقات.

فلقد تعاونت حقائق التاريخ مع ما سمي فيما بعد بروايات ألف ليلة وليلة والأساطير الأخرى لتجعل من شخصية هارون الرشيد شخصية نسجت حولها القصص الخيالية وألقت ورائها حقائق التاريخ. وهذا ما جعل اسمه معروفاً وخطيب وده حكام عصره من الصين إلى أوروبا. من هذا المنطلق يمكن أن ندرك هدف اينهارد^{١٠٢} مؤرخ البلاط الكارولنجي حين قال في رواياته عن حقيقة الصلات بين البلاط العباسى والبلاط

الكارولنجي لا وهو تفخيم اسم سيده شارلماן عن طريق ربطه باسم هارون الرشيد وبالأماكن المقدسة في فلسطين. حيث أشار هذا المؤرخ إلى أن العاهلين تبادلاً السفراء والمدايا وأسفرت مفاوضاتهما عن إعطاء شارلمان امتيازات في القدس. وأنقسم مؤرخو الغرب بين مؤيد لوقوع هذه الصلات والامتيازات ومعارض لها.

إن الصلات بين الشرق والغرب لم تقطع منذ أقدم العصور حتى الآن ولكنها مرت بفترات من المد والجزر وتباينت بين صلات سلمية وحربية. وتشير بعض الكتابات أن الإسكندر المقدوني حين فتح بعض أقاليم الشرق اشترط على أهلها أن يتواءلاً الإغريق المهاجرين والمستوطنين في أراضيهم ويعقوهم من الضرائب. وأشارت بعض الروايات الأسطورية الأوروبية أن شارلمان نفسه قام بحملة صليبية على فلسطين وأرخت الحملة بعد قرن من وفاة شارلمان!!..

من ذلك كله يمكن القول بأن علاقات العباسين الأوائل بالأباطرة الكارولنجيين لم تعدد إرسال سفارات وتتبادل هدايا عن طريق التجار المسافرين بين البلدين. وإن هذه العلاقات المحدودة بدأت قبل عهد الرشيد ومنذ عهد المنصور العباسى وبين القصير الكارولنجي.

و واضح أن الكارولنجيين بادروا إلى خطب ود العباسين، وهذا دون شك سيرفع منزلتهم بين أمراء أوروبا ونصارى العالم باعتبارهم أصدقاء أقوى دولة في ذلك الزمان. واضح كذلك أن هدف شارلمان كان لتبسيير الحج إلى الأراضي المقدسة وصيانة كنائس النصارى هناك ولا سيما كنيسة القيامة وذلك بتحريض حليفه البابا. بالإضافة إلى التجارة التي ستنفذ الفرنك من أزمتهم الاقتصادية.^(١٤)

ولم يهدف هارون الرشيد أن يجعل شارلمان حامياً للأراضي المقدسة أو إعطائه مفاتيح القدس كعمل رمزي على حياته أو نفوذه فيها. وإذا كان بطريرك القدس قد قام بهذا العمل وهذا مشكوك فيه أيضاً فهو عمل فردي لا تؤيده الخلافة العباسية. على أن ذلك كله يدل على مقدار التسامح والحماية التي كان يتمتع بها المسيحيون في الأراضي المقدسة خاصة في عهد الرشيد التي دأبت بعض الروايات على تشويه سياساته تجاه أهل الذمة.

أما موقف الرشيد فلم يتعد تبادل الهدايا والسفارات حيث أرسل لشارلمان فيلاً ضخماً عظيم الجثة اعتبر من الغرائب في أوروبا في ذلك الحين. ومزولة (ساعة) تدق على الأوقات من صنع بغداد مصنوعة من البرونز المطلية بالذهب. وشطرنج بدبيع الصنع من صنع بغداد وأقمشة نادرة ويحيط من ديماج من طبرستان وعطور حجازية ومسك وصنبل

من المند وشمعدانات وسراقد كبر محلل بتنوع الحرير. ولم يكن هدف هارون الرشيد حتى الكارولنجيين على ضرب الأندلس الإسلامية فليس هناك ما يؤيد ذلك في مصادرنا العربية والمصادر الغربية الأخرى ماعدا مصادر البلاط الكارولنجي، بل ر بما نظر إليهم على أنهم أعداء البيزنطيين وأرادهم أن يضيقوا على البيزنطيين برأً ومحررًا إذا صحت هذه الفرضية الضعيفة. بل تشير مصادرنا إلى تحسن علاقات الرشيد مع هشام بن عبد الرحمن الداخل حيث حاول مساعدته في قمع ثورة داخلية. ويبدو أن طموحات العباسين في استعادة الأندلس كانت قد انتهت في هذه الفترة باستثناء عحاولات ضعيفة منها محاولة المعتصم بالتعاون مع الأغالبة. وفي هذا الصدد تشير بعض المصادر الغربية الحديثة إلى محاولة تيفيل البيزنطي التحالف مع عبد الرحمن الأموي ضد المعتصم العبسي (أي أن الصورة معكوسة) ولكن هذه المصادر توكل هذه المرة فشل المحاولة حيث رفض الأمير الأموي عرض البيزنطيين متذرًا بعدم مناسبة الظروف وقتلها. ويبدو أن السبب الحقيقي هو عدم إمكانية أموي الأندلس مواجهة الرأي العام الإسلامي آنذاك بالتحالف مع أعداء الإسلام التقليديين (الروم).^(١٤)

ورغم ادعاء بعض المؤرخين الغربيين والعرب الحديثين إلى وجود هذا التحالف بين العباسين والفرنج الكارولنجيين ضد الأندلس وأنه أحبط بالسرية في الشرق الإسلامي لأنه يتصل بتحريض نصارى أوروببيين على عرب المسلمين في الأندلس فإن مصادرنا الإسلامية والمصادر الغربية المعاصرة لتلك الأحداث لم تذكر ذلك (باستثناء مصادر البلاط الفرنجي). ولذلك فنحن نؤكد بأن العلاقات لم تتعد الجamaة الدبلوماسية وتبادل المدحايا وإبداء بعض التسهيلات لسيحي فلسطين بترميم الكنائس وبنائها وحماية الدولة للحجاج القادمين من أوروبا.

ولعل الأهم من ذلك أن بعض البحوث المعاصرة التي تؤكد على إعطاء الخلافة العباسية حق حماية للأراضي المقدسة في فلسطين إلى الإمبراطورية الفرنجية (الكارولنجية) كانت تهدف من وراء ذلك إثبات حق أوروبا في فلسطين. وقد زاد هذا النشاط في فترة الحروب الصليبية وفي أواخر عهد الدولة العثمانية حيث تنافست الدول الأوروبيية على اقتطاع أسلاء ما سموه بالرجل الريفي (الدولة العثمانية) فبدأت كل منها تحاول الحصول على امتيازات وحقوق حماية للطوائف المسيحية في المشرق الإسلامي ولا سيما فلسطين. وكان من أساليب إثبات الحماية على فلسطين أسطورة حماية شارلزان للقدس، فكان هذه البحوث ت يريد أن تقول إذا كان هارون الرشيد قد أعطى حق حماية فلسطين لأباطرة أوروبا فلماذا لا يقر السلطان العثماني بهذه الحماية فيجدو حذو أسلافه من الخلفاء فيعطي في هذا

العصر حق حماة الأرضي المقدسة إلى الدول الأوروبية المعاصرة وريشة أباطرة أوروبا الوسيطة.

وأكثر من ذلك فقد زيف بعض الباحثين الأوروبيين التاريخ من أجل تفيد أغراضهم في المنطقة. واعتبروا ذلك سوابق تاريخية تسحب على العصور التالية. فإذا كانت فلسطين - على حد زعمهم - عممية أوروبية تمنت فيها أوروبا بامتيازات معينة خلال العصر العباسي والعثماني فلماذا لا تكون فلسطين كذلك في الوقت الحاضر!! وقد لعبت الصهيونية - وهي حركة أوروبية - على نفس الوتر (مفاوضات هرتزل والسلطان عبد الحميد)^(٢٠) ولكن اللعبة مكشوفة وقد رفضها مؤرخون أوروبيون موضوعيون أمثال بارنولد وتوبيني وجارودي قبل أن يرفضها مؤرخونا العرب.

الهوماشر

- (1) Eginhard, *Vie de Charlemagne*, ed. Trans. Bu L. Halphen, Paris, 1923.
انظر كذلك مجید خدوری، الصلات الدبلوماطية بين الرشيد وشارلماں، بغداد، ١٩٣٩، ص ٦١.
- (2) H. Pirennes, Muhammad and Charlemagne, Paris, 1925.
- (3) Conte de Rain, *Inventaire Critique des lettres relatives aux Premiers Croisades*, Paris, 1880, pp.27ff.
- (4) بارتولد، هارون الرشيد وشارلماں (باللغة الروسية) في Petersburg, 1912.
- X, Vizantinsky Vremiennik, St. Petersburg, 1914.
- (5) فازيليف، هارون الرشيد وشارلماں (باللغة الروسية) في Petersburg, 1914.
- (6) Brehier, *La Situation des Chrétiens de Palestine dans les Croisades*, Paris, 1919.
- (7) Kleinausz, *La légende de La Protectorat de Charlemagne*, Paris, 1926.
- (8) Joranson, *The Alleged Frandish Protectorate in Palestine, A historical Rev.* XXXI, 1926 – 27.
- (9) Breheir, *Charlemagne et la Palestine*, R.H., Paris 1928, pp. 277 – 91.
- (10) Buckle, *Charles the Great and Harun al-Rashid*, Cambridge, Mass, 1931.
- (11) Runciman, *Charlemagne and Palestine*, in E.H.R., 1935.
- (12) المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، القاهرة، ١٩٣٢، ص ٢٦٦ فما بعد.
عنان، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام القاهرة، ١٩٢٩، ص ٣٢ فما بعد.
عبدالنعم ماجد، العلاقات بين الشرق والغرب، القاهرة، ١٩٦٦ ص ٧٢ – ٧٨.
- (15) R.Hodges and D.White-House, *Mohammed and Charlemagne and the Origins of Europe*, London, 1983.
وانظر كذلك متابعة الفضل شلق في مجلة الاجتهد، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٥٣ فما بعد.
- (16) من المدحيا التبادلة: إرسال الرشيد فيلا وساعة مائية وأواني تقىسة وصوان ملون وعطرور وأقمشة حريرية وأنسجة. أما شارلماں فأرسل هبات ومبرات للكنيسة في القدس.
انظر: Bitterman, *Harun al-Rashid gift of an organ to Charlemagne*, pp.215-217.
- (17) أن Halphen حق كتاب ابنهارد يشكك في بعض الروايات وكل ذلك يتقدّم تغييره إلى شارلماں.
انظر:
- Etudes Géographiques sur l'Histoire de Charlemagne, Paris, Flex Aclam, 1921, p.81
اما بارتولد فيرى أن الكتاب منسوب لابنهارد.
- (18) R.Hodges and D.White-House, Op.cit, pp45.
- (19) عبدالنعم ماجد، المرجع السابق، ص ٧٤ فما بعد.
- (20) The Complete Diaries of Therodot Herzl, Trans by H.Zokn, New York, 1960.
كان هرتزل على عادة الصهاينة يتصل بما احتجاه كتابه (الدولة اليهودية) في مفاوضاته مع المسؤولين العثمانيين، ويؤكد أن ما في الكتاب من آراء ومقترنات يجب ألا تؤخذ كشكل نهائي لمشروعه لأن بعضها آراء نظرية، حيث قال: إنني أول من يعترف أن فيه الكثير من العقائد!!.
- انظر: The Complete Diaries p.201
فلسطين في أواخر العهد العثماني، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية. جامعة بغداد، مع ٣، عدد ٢ نيسان ١٩٧٤.

المقال السادس عشر

عبدالله بن المقفع وقليل المؤرخين حول زندقتة^(٤)

المعروف لدى مؤرخي الأدب العربي^(١) أن ابن المقفع لم ينحمه في أوائل القرن الثاني المجري/ الثامن الميلادي حين ظهر على يديه ما يسمى أسلوب النثر الأدبي أو الفقي. إلا أن هذه المقالة لا تعنى ببراعة ابن المقفع الأدبيةقدر اهتمامها بسيرته وأفكاره الدينية - السياسية التي تعكس صورة وأوضاعه لأحداث ذلك العصر وإنجاهاته الفكرية.

وقد اختلف المؤرخون الرواد فيما عرضوه عن سيرة ابن المقفع وآرائه وجاءوا بروايات ينافق بعضها بعضاً، فمنهم من شكك في عقيدته وسيرته، ومنهم من دافع عنه مشيداً ببراعته الأدبية وكفاءته الإدارية. وكان من الطبيعي أن يختلف الباحثون المحدثون حول ابن المقفع فقد ظهرت عدة بحوث عرضت على بساط المناقشة مسألة آراء ابن المقفع وموافقه. إن اختلاف الباحثين في الرأي^(٢) حول هذا الموضوع يدعو إلى التساوى، بل إن عدة أفكار تتزاسم لتبني لها عن جواب. وقد حاولنا في هذه الدراسة أن نمحض الروايات وندق الأخبار بقدر ما تسعن به الدراسة الموضوعية الحالية من التعيز علينا تمحيط الشام ونكشف النقاب عن جانب من الحقيقة في سيرة هذا الرجل الذي يجمع بين الأدب والسياسة في آن واحد.

من تراث الماضي:

روزبة بن داذويه أو عبدالله بن المقفع فارسي في أصله وثقافته الأولى، قضى أغلب سني حياته الأولى مجوسياً على ديانة آبائه. ولد في إقليم فارس بمدينة جور وهي مدينة جليلة علىلة الماء. ويشير البلاذري^(٣) إلى هذه الفترة من حياة ابن المقفع فيقول: إن آباء من أشراف فارس.. وكان دخل في عمل للحجاج فخرج عليه مال فعاد به حتى تقفت يده فغلب اسمه (المقفع) واحتال حتى افترض من صاحب العذاب مالاً فكان يسعى عليه من القتل.

إن هذه الحيلة البارعة التي يشير إليها البلاذري تدل على ذكاء داذويه (المقفع) الذي أورثه، دون شك، لابنه روزبة (عبدالله) كما سنرى فيما بعد. الواقع أن المقفع لم يكن ذكياً

(*) نشر هذا المقال في مجلة المورد، بغداد، العراق، ١٩٧٦م.

نقط بل كان بعيد النظر كذلك وتظهر هذه الصفة في حسن تربيته لابنه وتنقيبه له تنقيباً جيداً في البصرة موطن الثقافة والأدب العربي. يقول البلاذري:

وكان منزله البصرة وكان حريصاً على تهذيب عبدالله ابنه يجمع إليه الأدباء ويأخذهم بمشاهدة مجالسهم وألزمهم أبا الغول الأعرابي وأبا الجاموس وكانا فصيحين.^(٤)

لقد كان من أهم مستلزمات الكاتب في الديوان، أن يتقن العربية وعلومها خاصة بعد عملية التعريب الكبرى التي قامت بها الدولة الأموية. وقد استطاع عبدالله بن المقفع أن يدخل في الإدراة الأموية بمحضه وأصبح كاتباً لوالى نيسابور المسيح بن الحواري الذي عينه عبدالله بن عمر بن عبد العزيز على نيسابور سنة ١٢٦ هـ / ٧٤٣ م إلا أن عبدالله بن المقفع لم يكن مجرد كاتب للوالى بل لعب دوراً سياسياً بارزاً كذلك فقد حدث أن عزل المسيح عن منصبه وحل محله سفيان بن معاوية المهلي ولكن ابن المقفع حاول بدهاء أن يثبت المسيح في مركزه حيث يشير الجھشیاری:

أن ابن المقفع احتال على سفيان وعلمه حتى استعد المسيح وكاتب الأكراد وجمع أطرافه وقوى أمره فلما استظره امتنع على سفيان.^(٥)

ولكن الأمر لم يدم طويلاً فقد استطاع الوالى الجديد الذي تدعمه السلطة من الاستيلاء على الإقليم وطرد المسيح بن الحواري سنة ١٢٩ هـ / ٧٤٦ م والسيطرة على الأمور، وبقي سفيان المهلي يحقد بشدة على ابن المقفع وكان لذلك آثاره السيئة على العلاقة بينهما في المستقبل.

انتقل عبدالله بن المقفع من نيسابور إلى كرمان وأصبح كاتباً لداود بن يزيد بن هبيرة سنة ١٣٠ - ١٣١ هـ / ٧٤٨ - ٧٤٩ م كما يشير إلى ذلك الجھشیاری، أما البلاذري فيقول بأن ابن المقفع عمل كاتباً لعامر بن ضبار في كرمان^(٦). وكان ابن ضبار هذا قائداً للجيش الذي أرسله يزيد بن عمر بن هبيرة ضد الثوار الخوارج وضد عبدالله بن معاوية الطالي. ولعل ابن المقفع عمل في معية الرجلين داود بن يزيد وعامر بن ضبار في فترات متقاربة، على أن المهم ما يشير إليه البلاذري من أنه انتفع من عمله فيقول:

كانت لعبد الله بن المقفع حال جليلة وغلة دائنة من فارس كافية، وكانت له مروج تقاد إليه منها البراذين والبغال فيهديها ويحمل عليها.

ويؤكد هذا القول الجھشیاری حين يقول بأن ابن المقفع أفاد معه مالاً أي انتفع من عمله في كرمان. لم يتبع عبدالله بن المقفع القواد الأمويين المنهزمين أمام الجيوش العباسية بل انسحب منهم ببراعة ووجد له مكاناً في البصرة في معية العباسين حيث نشاهد فجأة مع

أولاد علي بن عبدالله بن العباس أعمام الخلفاء العباسيين أبي العباس والمنصور. وكان أبو العباس قد عين أحد أعمامه سليمان بن علي^(٧) واليًا على البصرة.

ابن المقفع والدولة العباسية الجديدة:

بعد ابن المقفع من خضرمي الدولتين الأموية والعباسية فقد شهد انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين ويسبب تواجده في فارس وعمله في دواوين الدولة الأموية ومع ولاتها فقد تمسك عن قرب بالأحداث الجسيمة التي وقعت في الطرف الشرقي من الدولة والتي أدت إلى سقوط الأمويين. ولعل ابن المقفع قد أدرك بثاقب بصيرته ورهافة إحساسه وبعد نظره السياسي أن لا قائدة ترتمى من الالتزام بالولاء للأمويين ومكث في البصرة يراقب الأحداث عن كثب ثم قرر الارتباط بأولاد علي بن عبدالله العبسي وأصبح كاتبًا^(٨) لعيسي بن علي العبسي عم الخليفة أبي العباس.

والمعلوم عن البصرة في تلك الفترة أنها عثمانية لا تدين بالولاء لفريق من الفرقاء المتنازعين وربما أمكننا تسميتها بالمحايدة^(٩). ولعل هذه الصفة صفة الحياد جذبت إليها عدداً كبيراً من الشخصيات الأموية، أو المعروفة بولائها للأمويين، هذا إضافة إلى أن سياسة الوالي العبسي سليمان بن علي المرندة المساعدة جعلت من البصرة ملجاً أميناً للعناصر المناوئة للدولة الجديدة.

وفي البصرة استطاع عبدالله بن المقفع أن يعقد صداقات وطيدة مع شخصيات أموية بارزة مثل سلم بن قبية الباهمي والي الأمويين السابق على البصرة ومن بن زالدة الشيباني القائد الأموي الشهير، كما تقرب إلى عمارة بن حزنة مولى الخليفة العبسي أبي العباس والقاضي ابن أبي ليلى والقاضي ابن شبرمة^(١٠). هذا عدا ما ذكرناه عن صلة القرابة بأعماق الخليفة أولاد علي العبسي وخاصة عيسى وسلامان. إن هذه الارتباطات والصداقات مع شخصيات من النظام القديم وشخصيات أخرى من الدولة الجديدة تعطي أكثر من دليل على براعة ابن المقفع وقوته شخصيته ودماثة خلقه.

وفي هذه المرحلة من حياته اعتنق ابن المقفع الإسلام، حيث تشير رواية البلاذري أنه حين قرر الدخول في الإسلام فاتح عيسى بن علي قالاً:

إني أريد الإسلام فقد خامر قلي جبه وكرهت الجرسية فقال له إذا أصبحنا جمعت الخوتي ووجوهاً من وجوه الناس فشهدوا إسلامك وحضر عشاء عيسى فدعاه ليأكل فامتنع وزعم عليه وكان تغليضاً حسن المذاكرة فلم يدن من الطعام إلا على زمرة قفيل لا تزمن زمزم وأنت على الإسلام غداً فقال إني أكره أن أبكي على غير دين فلما أصبح أسلم:^(١١)

مقتل ابن المقفع - لماذا؟

يقي عبدالله بن المقفع نابياً ليعيسى بن علي ومتعملاً بصلة سليمان بن علي والي البصرة حتى عزل هذا الأخير عن الولاية وعين الخليفة المنصور بدله سفيان بن معاوية المهلي واليَا على البصرة الذي، كما تؤكد رواياتنا التاريخية، قتل ابن المقفع قتلة شنيعة سنة ١٤٢ هـ / ٧٦٠ مـ.^(١٢)

وإذا كان رواثتنا يتفقون في تشخيص القاتل، فإنهم يختلفون في سبب القتل والباعث له والغرض عليه. فالبلاذري يقول بأن المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ) عين سفيان بن معاوية المهلي واليَا على البصرة، وكان بنو علي العباس أعمام الخليفة قد طلبوا من ابن المقفع أن يكتب لهم نص الأمان الذي سيمنحه الخليفة لعمه الشافع عبدالله بن علي وقد وضع ابن المقفع في الأمان الشرط الشديد التالي:

فإن لم يفِ أمير المؤمنين عمما جعل له فهو بريء من الله ورسوله والأمة في حل وسعة من خلعة. ويفضي البلاذري ليقول بأن ابن المقفع لهذا كان يستهزئ من الوالي سفيان المهلي ويتسقط عيوبه اللغوية ومثالبه الشخصية وينتهي بنجوت تهكمية مما جعل المهلي يكرهه كرهًا شديداً. وقد أعطته هذه الحادثة فرصة ثمينة لقتلها حين دعا المنصور إلى التخلص من عبدالله بن المقفع. وقد ربط ابن المقفع ربطاً عكماً ثم القى في تشور حار فاخترق وهو يصرخ يا أ尤ان الظلمة...^(١٣)

ويشير الجهشياري^(١٤) أن المنصور عين سفيان المهلي واليَا على البصرة وأمره بالضغط على أعمامه العباسيين بضرورة تسليم عبدالله بن علي الشافع المارب إلى البصرة وعندئذ طلب عيسى بن علي من ابن المقفع أن:

يُعمل نسخة الأمان فعملها ووكلها واحتضر من كل تأويل يجوز أن يقع عليه فيها، وترددت بين أبي جعفر [المنصور] وبينهم في النسخة كتب إلى أن استقرت على ما أرادوا من الاحتياط ولم يتهمها لأبي جعفر اتباع حيلته فيها لفطرت احتياط ابن المقفع وكان الذي شق عليه أبي جعفر أن قال في النسخة يوقع ينفعه في أسفل الأمان... وكتب بخطي ولا نية لي سواء ولا يقبل الله مني إلا إيمانه والوفاء به.

ويقول اليعقوبي (ت ٢٨٤ هـ) عن الأمان^(١٥):

ثم طلب [عبدالله بن علي] الأمان فكتب له أبو جعفر على نسخة وشعها ابن المقفع بأغلظ العهود والمواثيق لا يناله بمكرهه وأن لا يمتنع عليه في ذلك بمقدمة. وكان في الأمان (فإذا أنا فعلت أو دسست فال المسلمين براء من يسمى وفي حل من الأيمان والعهود التي

أخذتها عليهم) فلما وقف أبو جعفر على هذا قال من كتبه؟ قيل ابن المفعع فكان ذلك سبباً لبلة ابن المفعع.

ويشير ابن أثيم الكوفي إلى سببين في مقتل ابن المفعع الأمان والعداوة الشخصية بينه وبين سفيان المهلبي فيقول:

وكتب سليمان [بن علي] إلى المنصور يسألة أن يعطي عبدالله الأمان فأجابه إلى ذلك، فقال عيسى بن علي لكتابه عبدالله بن المفعع أحب أن تكتب لهأماناً مؤكداً فكتب كتاباً لا يكون لأحد مثله واستقصى فيه غاية الاستقصاء. فلما ورد الكتاب بالأمان على أمير المؤمنين نظر فيه فشق ذلك عليه لأنه كان مختالاً على عبدالله بن علي وأراد قتله. فقال من كتب هذا؟ ثم قال: أما لنا من يكتينا ابن المفعع ويرجعنا منه؟ وببلغت هذه الكلمة سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب بن أبي صقرة وهو بالبصرة من قبل المنصور فعزز على قتل ابن المفعع.^(١٦)

وتحت عنوان ذكر مقتل ابن المفعع يقول ابن أثيم مرة أخرى:

قال المدائني كان السبب في مقتله أن سفيان المهلبي ر بما حضر إلى الديوان بالبصرة فتفتح المسألة بعد المسألة فيلقنها ابن المفعع على سفيان بن معاوية فإذا لم يفهمها يقول له ابن المفعع وقعت والله يا مهلبي. قال فغضب المهلبي ذات يوم فشتم ابن المفعع... فقال له ابن المفعع (والله ما رضيت أمك ب الرجال العراق حتى تزوجت ب الرجال أهل الشام) وحقد عليه سفيان. ثم ذات يوم أرسله عيسى [بن علي] إلى سفيان في حاجة فقال ابن المفعع أخاف على نفسي فقال له: تخاف على نفسك وأنا حي فأخذته سفيان وقطع يده ورجله ورماه بالتنور ولم يكن هناك بيته عليهم.^(١٧)

أما الأزدي (ت ٣٣٤هـ) في تاريخ الموصل فلا يشير إلى أن كاتب الأمان هو ابن المفعع بل يقول:

في سنة ١٣٨هـ قدم سليمان بن علي من البصرة على أبي جعفر وأخذ عليه لأخيه عبدالله بن علي الأمان فأعطاه أبو جعفر كل ما التمس من ذلك وكتب له كتاباً أشهد فيه على نفسه وحلف بها تضمنه.

وبعد أن يسرد نص الأمان بالتفصيل يقول:

لقدمن عبدالله بن علي على أبي جعفر بهذا الأمان بعد أن حلف به وأشهد به على نفسه فلما دخل إليه حبسه.^(١٨)

ويقول المقرizi عن ابن المقفع أنه كتب أماناً تعدى فيه ما يكتبه الخلفاء من الأمانات. ويعتمد في بقية النص على البلاذري. وأن ابن خلكان (ت ٦٨١هـ) كشأن المقرizi حيث يعتمد فيما ينص به هنا على روايات من سبقة المؤرخين ويدمج بينها حاولاً أن يعطي صورة متکاملة بطريقة مختصرة وليس فيما أورده عن ابن المقفع شيء جديد عما ورد في البلاذري والجهشياري.^(١٩)

إن معظم الروايات التاريخية التي أشرنا إليها تتفق، رغم اختلاف أسلوبها أو طرقها عرضها وتصویرها للأحداث، على الطريقة التي انتهت بها حياة ابن المقفع. ويظهر منها أن ابن المقفع لم يكن له علاقة طيبة بسفیان المھلی والی البصرة الذي خلف سلیمان بن علی. وأن العداوة بين سفیان وابن المقفع قديمة تعود إلى أواخر المھد الأموی حين كان سفیان المھلی والیاً على نیسابور، وكان عبد الله بن المقفع یتهزز الفرصة تلو الأخرى ویهزأ بلغة الوالی یستغزه بتعليقاته على سلوكه وتصرفاته ولم یتبرع بنتهجه يا ابن المغلطة والله ما اکتفت أمك برجال أهل العراق حتى تعدتهم إلى أهل الشام^(٢٠). وقد انتهز سفیان المھلی غضب المنصور وقتل ابن المقفع بعد أن عذبه أشنع قتلة.

ولكن هل يکفي ذلك دليلاً قاطعاً یبرر قتل عبد الله بن المقفع؟ وهنا تعرضاً المسألة التي أثارها مؤرخون متاخرون وناقشها مؤرخون محدثون لا وهي زندقة ابن المقفع.

هل كان ابن المقفع زنديقاً؟

في رواية للجهشياري^(٢١) أن سفیان المھلی حين قطع ابن المقفع إرباً وأحرقه كان يقول يا ابن الزندقة لأحرقتك بدار الدنيا قبل نار الآخرة. وفي رواية لابن خلكان أن سفیان المھلی قال بعد أن مثل وأحرق ابن المقفع ليس في المثلة بك حرج لأنك زنديق قد أفسدت الناس^(٢٢). وحين یتكلّم ابن خلكان عن الخليفة المھدی الذي اشتهر بتعقبه للزنادقة ینقل عنه أنه قال أن كل كتاب زنديقة يعود في أصله إلى ابن المقفع^(٢٣). ويقول البیرونی عن (باب بروزية) من كتاب کليلة ودمنة الذي ترجمه ابن المقفع إلى العربية، بأن هذا الأخير كتبه وأضافه من عنده فاصداً تشکیك ضعيفي القاذف في الدين وكسرهم في الدعوة إلى مذهب المانوية.^(٢٤)

وإذا صحت الروایة^(٢٥) التي تشير بأن ابن المقفع أحرق بيتر نورة فإن هذا التقليد كان متبعاً في العهد الساساني لحرق المنشقين والمنحرفين عن الديانة الرسمية وأن إحراق ابن المقفع بهذه الطريقة كان عملية مقصودة الغرض منها التشہیر بزنديقته.^(٢٦)

وتشير رواية أخرى^(٢٧) أن عبد الله بن المقفع حين مر ببيت من بيوت النار أنسد بيت الأحوض مبدياً حنيته إلى ديانته القديمية:

يا بيت عاتكة الذي اتعزل
إني لامتحك الصدود وإنني
حذر العدى وبه القواد موكل
قسماً إليك مع الصدود لأميـل
وتظاهر رواية أخرى معارضته للقرآن وقلة احترامه له وتستند على ما كتبه القاسم بن إبراهيم في كتابه الموسوم (الرد على الزنديق اللعين ابن المفع) وكأنه يرد فيه على رسالة كتبها ابن المفع أو نسبت إليه حيث ينقل فقرات وجلاً من آراء ابن المفع في هذه الرسالة.^(٢٨)

ويرى المسعودي^(٢٩) بأن ابن المفع وآخرين من الملاحدة ترجموا مؤلفات ماني وابن ديصان ومرقيون. كما وأن ابن المفع ترجم كتاب مزدك. ويعلق الصفدي^(٣٠) بأن كتب الزنادقة المتنوعة تحوي الكثير من آراء ابن المفع. وبعد ذلك كله تظهر روايات عديدة اتصال ابن المفع بحملة الشعوبين والجان المتهمين بالزنادقة ومنهم البقلبي الذي قتل بأمر المنصور لأنكاره البعث والقيامة، وعمارة بن حزة الذي أنكر عليه أبو جعفر المنصور في وقت من الأوقات شيئاً ونقله إلى الكوفة^(٣١). وإيان اللاحقي وسهل بن هارون وحامد عجرد وغيرهم من كانوا يتواجدون بالبصرة.^(٣٢)

وأمام هذه الروايات اختلف المؤرخون المحدثون في مواقفهم من زندقة ابن المفع. وأول ما يبدو لنا بأن اسم ابن المفع كان قد ارتبط بتهمة الزنادقة عند المسعودي وابن خلكان والبيروني والصفدي فلم يكونوا بحاجة إلى إعادة البحث والتحري عن الحقيقة المسالم بها في نظرهم. وقد انقسم المؤرخون على أنفسهم فيما يخص زندقة ابن المفع فقد نفي محمد كرد علي وخليل مردم هذه التهمة عن ابن المفع^(٣٣)، أما البصیر فيقول أن الزنادقة تهمة لفقتها السلطة العباسية على ابن المفع ويرى في الزنادقة ذلك السثار البراق الذي يسلد ولة الأمور في صدر الدولة العباسية على كل جريمة يملو لهم اقترافها^(٣٤). ويشك عباس إقبال في صحة نسبة الكتاب الذي رد عليه القاسم بن إبراهيم لابن المفع لأنه لا يتفق مع الآراء المدونة في باب بزوبيه التي دونها ابن المفع ذاته^(٣٥). بينما أكد شبوقي ضيف زندقة ابن المفع.^(٣٦)

ويبين المستشرقين عزا هيوات مقتل ابن المفع إلى عامل الانتقام من قبل سفيان المهلي إضافة إلى ما كان يدين به من آراء^(٣٧). أما نيرك فيرى أن اتهام ابن المفع بالزنادقة كانت الباعث الحقيقي لقتله^(٣٨). ويشير جويدى إلى أنه كان قليل الاحترام للقرآن الذي حاول أن يعارضه.^(٣٩)

أما جبريللي وهو أضليل من توسيع بعمق حول كتابات ابن المتفع وأرائه فقد أشار إلى أن الفقرات التي تنتقد الدين في (باب بروزية) هي من وضع ابن المتفع الذي حشرها دون أن يسفر بوضوح عن عقيدته الإلحادية. يقول جبريللي^(٤٠):

إن القطعة كلها بما فيها من جرأة في التفكير وغمزى تهكمي لاذع لا يمكن أن تكون قد كتبت وانتشرت باسم مؤلفها في دواوين بلاط فارس الساسانية ودينه الرسمي هو المزدكية أو في المجتمع الإسلامي في القرن الثامن الميلادي. ولكن من المحتوى جداً أن يسوده الشك والتفكير كما كان عقل ابن المتفع قد أظهر في هذه القطعة آراء ناسبأً إليها إلى شخصي ووسط بعيد غريب.

ويضيف جبريللي^(٤١):

إن علينا أن نرفض أن يكون ابن المتفع وهو في سن الرجولة [والنضج] قد تعلق بالجموسية وأمن بها إيماناً عقلياً ولو أنه من الممكن أن يكون ابن المتفع مع ذلك ميال إلى دين الفرس القديم من ناحيق العاطفة والمحبارة.

إن جبريللي يؤكد عقيدة ابن المتفع الماثنية، وصححة نسبة (باب بروزية) في كليلة ودمنة إليه، وكذلك الكتاب الذي رد عليه القاسم بن إبراهيم. ويقول بأن ابن المتفع رد على مادة القرآن بطريقة فلسفية جدلية ويراعي عقلية آثار الإمام القاسم أنها إثارة فحملته على الرد بنفس الأسلحة التي صنعتها المعتلة في تلك الفترة^(٤٢). على أن جبريللي يرى أن مقتل ابن المتفع لم يكن بسبب زندقة بل إنه كان عملاً انتقامياً منها.^(٤٣)

ويستغرب المستشرق كويتين من جرأة ابن المتفع الذي دفعه لكتابه (رسالة في الصحابة) التي تمثل انتقاداً للأوضاع السائدة في البلاط والإدارة العباسيين، وإعطاء برنامج سياسي بديل لما يجب أن يكون عليه الوضع السياسي والإداري. ويرى كويتين في (الرسالة) سبباً لقتل ابن المتفع حيث يقول:

إننا لا تكون بعيدين جداً عن الحقيقة إذا افترضنا بأن الرسالة مع أنها تدل على اهتمام جدي بترسيخ الخلافة [إصلاحها] فإنها آثارت شكوك المنصور وأدت إلى مقتل ابن المتفع.^(٤٤)

ولم يكن سفيان المهملي، في اعتقاد كويتين نفسه، ليقوم بقتل ابن المتفع إلا بمعرفة الخليفة المنصور نفسه وإقراره بذلك.

ويؤكد البروفسور سورديل^(٤٥) في أحدث مقالة له عن ابن المتفع على ما أشار إليه البروفسور كويتين من أنه لا يمكن اعتبار الزندقة ولا العلاقة الشخصية العدائية بين ابن

المقفع وسفيان المهمي سبباً لقتل الأول، بل إن سفيان المهمي لم يكن سوى وسيلة يد الخليفة المنصور الذي كان له الدور الرئيسي في هذه المسرحية. إلا أن سورديل مختلف عن كوبتين حين يربط الاختيال بصورة غير مباشرة (بالأمان) الذي كتبه ابن المقفع لعبد الله بن علي عم الخليفة، وكان ابن المقفع بكتابته للأمان قد وقف إلى جانب العناصر المعادية للخلافة. ويعاول البروفسور سورديل أن يربط بين (الأمان) ورسالة في الصحابة إذ أن كليهما فيما تضمناه من آراء وانتقادات يسيران في نفس الاتجاه المعادي، من وجهة نظر الخليفة للدولة، لذلك استقر رأي المنصور على التخلص من ابن المقفع بأية وسيلة.

نظرة نقديّة للمصادر

إن قلة النصوص التاريخية الواضحة حول آراء ابن المقفع وأسباب مقتله ربما تضطرنا أحياناً إلى التشكيك بالنص وتحميله أكثر من طاقته للتوصيل إلى نتائج تاريخية حول الموضوع. ولكن هذه النتائج لم يكن بإمكاننا التوصل إليها دون تمهيض وتدقيق وقراءة هادئة لما بين السطور.

أ- النقد الخارججي: ليس بالإمكان، كما فعل جبريللي، الاعتماد كلياً على مصادر متاخرة جداً بالنسبة لتاريخ ابن المقفع حيث استقى معلوماته من ابن خلكان وابن الجوزي والصفدي. وقد لاحظ البروفسور سورديل ذلك واستغل البلاذري والجهشياري المصادرين الرئيسيين اللذين لم يتيسر جبريللي الاعتماد عليهم. على أنها أضفتنا مصدر آخر ذات قيمة تاريخية لم تكن متيسرة لدى البروفسور سورديل وهي (خطوطة الفتوح) لابن أعشن الكوفي (خطوطة تاريخ الموصل) لأبي ذكريا الأزدي (وخطوطة المقفي الكبير) للمقريزي.

وإذا كانت روایات البلاذري فيما يخص موضوع البحث الذي بين أيدينا تقتصر على الحقائق المجردة ينقلها البلاذري من روايتها بطريقة مبسطة، فإن الجهشياري، وهو مؤرخ بارع وكانت في الديوان متمكن يتحلى بهزايا أدبية جيدة يزوّدنا بروایات دسمة وواضحة. أما خطوطة ابن أعشن الكوفي فقد لا تختلف في جوهرها عما ورد في البلاذري إلا أن هناك اختلافات في صيغ العبارات والجمل وفي نص فقرات من كتاب الأمان. ورغم كون الأزدي يكتب في تاريخ الموصل الحلي إلا أنه يضيف معلومات لأحداث هامة وقعت في المقام مختلفة من الخلافة وهو ينقل نص الأمان بكامله. وقد استغل ابن خلكان البلاذري والجهشياري بهيث دمج واختصار ما عندهما عن ابن المقفع حسب ما رأه مناسباً، على أن هذا الدمج شوه أحياناً ما فيهما من أخبار أو معلومات عن قصد ودون قصد. ورغم كون المقريزي مؤرخاً متأخراً كذلك إلا أنه مؤرخ واع وبارع وهو يعتمد فيما يخص هذه الأحداث على البلاذري وينقل عنه روایات كاملة بصورة حرافية.

بـ- التقى الداخلي: لابد من التوسيء إلى أن الروايات التي تشير إلى زندقة ابن المقفع تأتي غالباً من مصادر متأخرة أو أنها روايات ضعيفة لا سند لها. ومع ذلك لا تتفق على أن زندقة ابن المقفع كانت سبباً في قتله.

و قبل مناقشة هذه الروايات والتثبت من صحتها نقول بأن اصطلاح **الزندة** اصطلاح غامض ومرن وقد أوضح المستشرق ماسينيون^(٤٣) مدى شمولية هذا الاصطلاح وتوسيع دلالاته لدى الرواة والأخباريين المسلمين إلى درجة يصعب معها إعطاء تعريف دقيق ومحدد له.

وقد لاحظ المستشرق فيدا^(٤٤) كذلك إن لاصطلاح **الزندة** معانٍ عدّة في تلك الفترة حيث كان يطلق على من يؤمن بالمانوية ثم شمل كل ملحد أو مشكك بالعقيدة الإسلامية وكل من يخالف مذهب الدولة العباسية الرسمي كما أطلق على الجبان والخلعاء والمستهرين من شعراً أو كتاب تلك الفترة. ورغم أن الزنادقة الذين طاردوهم السلطة العباسية كانوا مانويّة بالدرجة الأولى^(٤٥) إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد فقد اتهم البعض بالزندة لأسباب سياسية أو شخصية، وأصبحت الزندة تهمة تُتخذ وسيلة للقضاء على الخصوم السياسيين وسبيلاً للتخلص من المنافسين على المناصب. وإذا كان الأمر كذلك فمن الصعب الجزم بزندقة ابن المقفع.

أما النعوت التي خاطب بها سفيان المهلي ابن المقفع مثل يا ابن الزندقة وغيرها مما ذكرناه آنفًا فهو تعبير كلامي ليس إلا واستهزاء بــ ابن المقفع على نفس الطريقة التي كان ابن المقفع يستهزئ به سفيان المهلي. أو إنه، كما يشير سورديل، تعبير أثارته الطريقة التي عذب بها ابن المقفع قبل موته حيث وضع في حفرة من التوره الحارة وهي عين الطريقة التي كان يعذب بها الزنادقة المنشقون في العهد الساساني. وأكثر من هذا فلعلنا نستطيع القول بأن سفيان اتهم ابن المقفع بهذه التهمة مبرأً قتله وهي أسلوب غير جديد على الوالي أو مثل السلطة العباسية حيث استعملت الزندة وسيلة لقتل المعارضين.

أم ما ذكره الخليفة المهدى حين قال: **ما وجدت كتاب زندقة قط إلا واصله ابن المقفع** فلم يكن التصریح من خليفة حكم بعد حوالى ست عشرة سنة من مقتل ابن المقفع أكثر من انطباع خامر الخليفة في حياته وليس له من التاريخية قيمة حقيقة ولا يقاس بمستوى الحكم القاطع. إلا أن صدور مثل هذا القول من خليفة عرف في التاريخ بمطاردته للزنادقة (المانوية) وتشديده عليهم أعطى الانطباع صورة الحقيقة واليقين وقبلت من قبل المؤرخين المتأخرین كحقيقة تاريخية مسلم بها فوصفو ابن المقفع بالزندة والمانوية.

أما الروايات التي تشير إلى أن زندقة ابن المقفع تعني **الزرادشتية**^(٤٦) فليس لها أساس من الصحة ذلك لأن الزندة في العصر العباسى لم تشمل الزرادشتية بل على العكس فإن

رجال الدين الزرادشت تعاونوا مع السلطة العباسية في القضاء على المتمردين والمنشقين الفرس أمثال بها فريد وأستاذ سيس والمقنع الخراساني وغيرهم.

وفيما يخص علاقه ابن المقفع بعض الشعراء والكتاب الجان والشكاك والشعيبيين في البصرة فإن الدراسات المستفيضة للعديد منهم لم تثبت زندقتهم بل أكدت براءتهم من الزندقة (معنى المانوية) وربما كان بعضهم شك فكري ليس إلا.^(٤٠)

ثم إن أغلب ما جاءنا عن من يسمون بالزنادقة كان في مصادر معادية لهم بصورة سافرة ولذلك لا يمكن الجزم بصحة الأخبار التي ذكرت عنهم وليس بالمستبعد أن آراءهم بذلك وحرفت أو بولغ فيها وأظهروا بمظهر يسهل التبرير به والمحروم عليه.

وفيما يتعلق بمؤلفات ابن المقفع وما نسب إليه من قبل القاسم بن إبراهيم المعتزلي فالرأي مختلف حول صحة نسبة الكتاب الذي رد عليه القاسم بن إبراهيم إلى عبدالله بن المقفع. فالمعلوم أنه أديب عتاز بأسلوب رفيع وقد ألف وترجم العديد من الكتب والرسائل. إلا أن ذلك العصر ابتدأ بتقليد سيء وهو أن ينسب الكاتب كتابه أو رسالته إلى غيره لبروجها بين الناس أو خافة التشويه أو السلطة أو إلى غير ذلك من الأسباب. يقول الجاحظ في هذا الباب:

وربما ألف الكتاب الذي هو دونه في معانيه واللفاظه فيترجمه باسم غيره ويجعله على من تقدمه في عصره مثل ابن المقفع والخليل.^(٤١)
وإلى ذلك يشير المسعودي فيقول^(٤٢):

.. على أن من شيم كثير من الناس الاطراء للمتقدمين وتعظيم كتب السالقين ومدح الماضي وذم الباقي وإن كان في كتب المحدثين ما هو أعظم فائدة وأكثر عائدية، وقد ذكر أبو عثمان عمرو بن هرث الجاحظ أنه كان يؤلف الكتاب الكثير المعانى الحسن النظم فينسبه إلى نفسه فلا يرى الأسماع تصفي إلىه ولا الإرادات تيم ثموه ثم يؤلف ما هو أدنى منه مرتبة وأقل فائدة ثم ينحله إلى عبدالله بن المقفع أو سهل بن هارون أو غيرهما من المتقدمين ومن قد طارت أسماؤهم في المصنفين فيقبلون على كتابها ويسارعون إلى نسخها لا شيء إلا لسبتها إلى المتقدمين ولا يدخل أهل هذا العصر من حسد من هم في عصرهم ومنافسته على المناقب التي يختص بها.

من ذلك نستنتج أن الجاحظ وغيره كانوا يفخرون بنسبة بعض مؤلفاتهم إلى عبدالله بن المقفع ويتساءل البروفسور جبريللي^(٤٣) بحق عن مدى صحة نسبة آثار ابن المقفع إليه، ويعتقد بأن الأدب الكبير ورسالة في الصحابة فقط يمكن التأكيد بأنهما له. أما من حيث

الكتب المترجمة فمن المؤكد أن ابن المقفع ترجم كليلة ودمنة وخدابناتة وكتاب الشاج وأي بن نامه وكتاب مزدك إلى العربية. ويدعو المشترق شارل بلات (٤٤) إلى الخذر ويقول إن هذا التزييف وهذين الوضع والافعال يسغ التحفظ: الواقع فإن المؤرخين المحدثين يختلفون في نسبة الكتاب أو الرسالة التي زعم القاسم بن إبراهيم أنها لابن المقفع، ففي الوقت الذي يقبلها جويدي وجبريللي (٤٥)، كما أوردنا ذلك سابقاً، ويرفضها أو يشك في صحة نسبتها كل من أحد أمين ورشت وعباس إقبال وداود (٤٦). يرى هذا الأخير بأن هذه المقالة لا يمكن أن تنسب إلى ابن المقفع لا من حيث أسلوبها الذي لا يشبه أسلوب ابن المقفع ولا من حيث تحليلها الذي لا يصل إلى مستوى منطق ابن المقفع. ثم إنه من غير المعقول أن تصور رجلاً مدركاً مثل ابن المقفع يقحم نفسه في هجوم عني شديد على الإسلام وهو يعيش في مجتمع إسلامي. كما وأن أسلوب الكتاب الذي نسب إلى القاسم بن إبراهيم هو من نوع الشر ذي أسلوب خاص مسجّح لم يتطرّف إلا بعد فترة طويلة من الفترة التي عاش فيها القاسم بن إبراهيم. بعد هذا كله لا بد لي أن أذكر أن ابن النديم لم يذكر هذا الكتاب ضمن الكتب المؤلفة من قبل القاسم بن إبراهيم (٤٧).

أما الفقرات الواردة في (باب بروزية) من الكتاب المترجم كليلة ودمنة، فمن الواضح أنها تعود إلى فترة ما قبل إسلامه وليس لها علاقة بالفترة الإسلامية. وسواء كانت هذه الفقرات من أصل الكتاب أم من بنات أفكار ابن المقفع فإنها ليست هجوماً على الإسلام وإنما تشكيك بالمعتقدات الدينية عامة وليس لها صفة مانوية واضحة. وفي ذلك يقول أبو بكر الباقلاني الأشعري (ت سنة ٤٠٣ هـ) في كتاب إعجاز القرآن (٤٨):

وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن وإنما فزعوا إلى الدرة اليتيمة وما كتبان أحدهما يتضمن حكماً متنقلة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى. وكتابه الذي بنياه في الحكم منسوخ من كتاب بزرجهير في الحكمة فائي صنع له في ذلك وأي فضيلة حازها فيما جاء به؟ وبعد ذلك ليس يوجد له كتاب يندعى مدح أنه عارض فيه القرآن.

أما شعر الأحوص الذي تذكر بعض الروايات أن ابن المقفع ردده متغزاً ببيت النار فالمؤرخون الأوائل يختلفون حول المناسبة التي ردّد فيها ابن المقفع هذا البيت (٤٩).

وعلى هذا فإننا نرى بأنه من الصعب التدليل على مانوية ابن المقفع أو زندقه، فقد دخل الإسلام في أوائل العصر العباسي وبعد إسلامه استبدل كنيته وسمى ابنه عمداً. وقد ناقش الكثير من المسائل الإسلامية فيما كتبه وخاصة في (رسالته في الصحابة). ولعله يمكننا القول بأن ابن المقفع كان متشكلاً في الدين بصورة عامة رغم اعتقاده بضرورته الاجتماعية.

يقول ابن المقفع:

ولعمري أن لقولهم ليس الدين خصومة أصلًا يبيه. وصدقوا ما الدين بمخصوصة ولو كان خصومة لكان موكولاً إلى الناس يبتلونه بآرائهم وظنهم. وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع. وما ينقم أهل البدع إلا أنهم اخْلَدوا الدين رأياً وليس الرأي ثقة ولا حتماً ولم يتجاوز الرأي منزلة الشك والظن إلا قريباً ولم يبلغ أن يكون تعبيناً ولا ثبتاً... فلا أجد أحدًا شد استخفافاً بيده من اخْلَدَ رأيه ورأى الرجال دينًا مفروضاً.^(١٠)

وحيث يتكلّم ابن المقفع عن أقسام الملك يقول إنها ثلاثة أو لها ملك الدين ويعرف هذا النوع من الحكم قائلاً:

فاما ملك الدين فإنه إذا أقيمت لأهله دينهم وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم ويلحق بهم الذي عليهم أرضاهم ذلك ونزل الساخط منهم منزلاً الراضي في الإقرار والتسليم....^(١١)

هذه الأقوال وغيرها لابن المقفع تدل على إدراكه لأهمية الدين وكونه ضابطاً مهمًا من ضوابط المجتمع الذي كان يعيش فيه بل إنه ضرورة اجتماعية في مجتمعات العصور الوسطى وبخاصة في مجتمع الخلافة الإسلامية حيث يمتنع الدين بالسياسة والمجتمع امتزاجاً وثيقاً. هذا بغض النظر عن كون ابن المقفع نفسه يؤمن بالدين أو لا يؤمن به.

إعادة التقييم:

إن المتمعن في ظروف الخلافة العباسية على عهد المنصور لابد أن يلاحظ المرحلة السياسية الدقيقة والحرجة التي كانت تمر بها. فقد اعتورت الخلافة عدة اختمار من مختلف الجهات حيث ثار عبدالله بن علي العباسي بالشام ثم لم يلبث أن حدث الشقاق بين أبي مسلم الخراساني والخلفية وتفردت الرواندية في هاشمية الكوفة وهدد العلويون بالثورة في الحجاز ولم تكن خراسان مستقرة بل هزتها عدة اضطرابات محلية منها تمرد سنباذ وأستاذ سبز وغيرهما.

ولم يكن البيت العباسي نفسه متتسماً، فالشرع الحاكم ويكون من أولاد محمد بن علي بن عبدالله بن العباس كان حذراً منبني علي بن عبدالله العباسي وهم أعمامهم. وكان هؤلاء الأعمام (بني علي العباسي) حذرين لم ينسوا بعد كيف نقض أبو العباس وأبو جعفر سلسلة من الأمانات أعطيت لشخصيات سياسية كبيرة مثل يزيد بن عمر بن هشيبة آخر والي للأمويين على العراق وأبي مسلم الخراساني وأبي سلمة الخلال وغيرهم من رجالات الدولة العباسية.^(١٢)

وحين ثار عبدالله بن علي العباسي على الخليفة المنصور مطالبًا بالخلافة أرسل إليه الخليفة أبو مسلم الخراساني الذي تمكن من دحره إلا أنه لم يأسره بل مكنته من المقرب إلى البصرة حيث أخوه سليمان بن علي واليًا عليها منذ سنة ١٣٣ هـ / ٧٥١ م. ولم يطالب به المنصور بصورة جديدة إلا بعد أن تخلص من الأخطار الآتية المحيطة به مثل خطر أبي مسلم الخراساني وخطر العلوين، ولكن سليمان بن علي ماطل في تسليمه وطالب بالأمان لأنحبه عبدالله فما كان من المنصور إلا أن يعزل سليمان عن البصرة ويعين بدله سفيان بن عاوية المهاوي في رمضان سنة ١٣٩ هـ / شباط ٧٥٧ م. أما ابن المفعع فكان في صحبة عيسى بن علي العباسي الذي عاد لتوه من الجحود ضد البيزنطيين في تلك السنة.^(٢٢)

والظاهر أن سفيان المهاوي، رغم الضغوط التي استعملها، لم يستطع إخراج عبدالله بن علي من مأمه ما أضطر الخليفة إلى الموافقة على فكرة إعطاء أمان لعبدالله الشائر. ولكن المنصور كان يريد من الأمان أن يكون وسيلة لإيقاع عبدالله في الفتن وقد خطط لإعطاء أمان ضعيف يمكن نقضه عند الضرورة ولم يكن في نيته إعطاء أمان محكم ومتقن وغير مشروط. وهنا يأتي دور ابن المفعع... ذلك أن عساويف سليمان وعيسى على أخيهم عبدالله دفعتهم إلى اختيار ابن المفعع كاتب عيسى بن علي لكتابة الأمان وإحکامه إحكاماً دقيقاً لا فجوة فيه وما زاد في الأمر ما جاء في رواية الجهشياري آنفة الذكر من اشتراط كتابة الخليفة المنصور لنص الأمان بيده. وقد وضع ابن المفعع في الأمان شرطًا تمثل في عبدالله بن علي شخصاً خارج سلطة الخليفة الذي يتهدى بآلا يطبق عليه أي عقوبة أو إجراء أصولي متبع. ولكن الخليفة اشترط حين رأى (الأمان) قائلاً: إذا وقعت عني عليه كما يقول الجهشياري أو نافذ أن وليت عبدالله كما يقول البلاذري^(٤). أي أن المنصور لا يعطي أماناً لعبدالله بن علي إلا إذا قابله وبغير هذه الحالة يعتبر الأمان غير نافذ. ولا يذكر الطبرى واليعقوبى^(٦) هذا الشرط بل إنهما يؤكdan بأن عبدالله حين وصل إلى البلاط كان قد حصل على الأمان. وهذا غير معقول لأنه لو حصل عبدالله على الأمان لم يكن هناك موجباً له للذهاب إلى البلاط ومقابلة المنصور. هنا من جهة ثانية فليس من المعقول أن يعطي الخليفة أماناً غير مشروط لأن معنى ذلك إعطاء عبدالله حرية العمل دون قيد أو شرط.

إن ما حدث هو أن عبدالله الذي كان قد وقع تحت تأثير إجراءات المنصور وإلحاحه وتذابير الوالي الجديد لم يهد أمامه سوى التوجه إلى الخليفة للحصول على الأمان الذي وعد به إذا ما قابل الخليفة خاصة وأنه كان مطهتناً من إحكام شرط الأمان بصورة لا تسمح بالتفوض. ولكن عبدالله اقتيد إلى السجن حال وصوله البلاط ولم يسمح له مقابلة المنصور وكان ذلك سنة ١٣٩ هـ / ٧٥٧ م. وقد لقي أتباعه ومواليه نفس المصير وتفى بعضهم إلى خراسان^(١٢) وفي سنة ١٤٦ هـ / ٧٦٤ م ذهب المنصور أمر اختيال عبدالله بن علي في ظروف غامضة.

من الواضح أن ابن المقفع استطاع بأحكامه لشروط الأمان أن يعرقل محاولة الخليفة إعطاء أمان متهافتًا يمكن تفظه في المستقبل القريب، مما اضطر الخليفة أن يستعمل وسائل أخرى أكثر فاعلية وعندًا للتخلص من عبدالله بن علي.. إلا أنها تساؤل هل يمكن أن يكون الأمان السبب الوحيد لقتل ابن المقفع؟؟ في اعتقادنا لا بد أن يكون هناك أسباب أخرى أكثر أهمية وهذا ما يؤيده البروفسور سورديل ولكنه يقول: «مهما يكن من أمر فستبقى حقيقة كره المنصور لابن المقفع مجال حدس وخيال بسبب عدم توضيح المؤرخين الأولائل لها».^(٦٧)

وهنا تبرز لنا رسالة ابن المقفع الموسومة (رسالة في الصحابة) التي تعالج موضوعاً حساساً هو أخلاقية الحكم وأصول السياسة والتدبیر. وهذه الرسالة مختلف جذرياً عما كتبه أو ترجمه ابن المقفع، وقد جاء الكاتب فيها بأمثلة عملية عن المشاكل الرئيسية التي كانت تواجه الخليفة العباسية. وقد أكد البروفسور كويتين، كما أشرنا إلى ذلك سابقأً، أهميتها التاريخية والسياسية خاصة وأن ابن المقفع كتبها باسمه وعنونها إلى الخليفة الأمر الذي أثار حفيظة المنصور وشكوكه.

ويعترف البروفسور سورديل^(٦٨) بأهمية (الرسالة) ولكنه يربطها كذلك ب موقف ابن المقفع السياسي وولاته لأولاده لأولاده لـأولاده العباسى (أعمام الخليفة المنصور). ذلك أن من أهم النقاط التي تثيرها الرسالة هي الدفاع عن الأسرقراطية العربية ووجوب وضعهم في مركز القيادة في أجهزة الدولة. وسواء كان هذا المبدأ من بنات أفكار ابن المقفع أم أن أعمام المنصور قد أشاروا به عليه^(٦٩)، وهو الأرجح، فإن هذا الاتفاق بين ارتباطه الوثيق بينهم وبين دعوه لإسهام الأشراف العرب بصورة أوسع في إدارة الدولة والاعتماد عليهم لا يمكن أن يكون عقوياً خاصاً وأن أعمام المنصور من بني هاشم كانوا على رأس قائمة الأشراف العرب.

ولعلنا نشير هنا بأن الدولة العباسية في عصرها الأول لم تحرم العرب من السلطة والتنفيذ بل على العكس فقد كان العصر العباسى الأول عصر التفوذ العربى وأن الخلفاء العباسيين الأولين شجعوا كل ما هو عربي في الجيش والإدارة والثقافة إلا أن ما كان يقصده ابن المقفع هم مجموعة من العرب يعتبرون منافسين للمنصور على الخلافة وهم أعمامه وأخرون معادون للدولة. ولعل خطورة عبدالله بن علي بالنسبة للمنصور تظهر من قول الأخير لأعمامه الذين طلبوا منه الوفاء بعهده:

لا تكلموني فيه فإنه أراد أن يفسد علينا وعلىكم أمرنا.^(٧٠)

بينما يدافع ابن المقفع عن أعمام الخليفة بجرأة وصراحة حيث يذكرهم بالاسم فيقول:

وَمَا يذكُرْ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَهْلُ فِتْيَانِ أَهْلِ بَيْتِهِ وَبَنِيهِ أَيْهِ وَبَنِيهِ الْعَبَاسِ إِنَّ
فِيهِمْ رِجَالًا لَّوْ مَتَعَوْلُوا بِهِسَامِ الْأَمْرِ وَالْأَعْمَالِ سَدُوا وَجُوهَهَا وَكَانُوا عَدَةً لَّا خَرَىٰ^(٧١)
وَيَدَافِعُ ابْنُ الْمَقْعُونَ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ^(٧٢) أَعْدَامُ الْعَبَاسِيِّينَ وَيَحْذِرُ الْمُنْصُورُ مِنْهُمْ قَاتِلًا
فَإِنَّهُمْ أَشَدُ النَّاسِ مَوْءُونَةً وَأَخْوَفُهُمْ عَدَاوَةً وَبَاقِةً، وَيَحْمَلُونَ أَنْ يَبْرُرُ مُوقَفَهُمُ الْمَعَادِيِّ لِلِّدُولَةِ
الْعَبَاسِيَّةِ فَيُشَيرُ بِصَرَاحةٍ إِلَى أَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَلَمْ يَوْلِدُوا بِالْحَقِّ؛ فَلَعْنَمِي لِئَنْ أَخْذُوا بِالْحَقِّ وَلَمْ
يَوْلِدُوا بِهِ إِنَّهُمْ خَلْقَاءُ إِلَّا تَكُونُ هُنْ نَزَواتٍ وَنَزَقَاتٍ.

وَيَهَاجِمُ ابْنُ الْمَقْعُونَ صَحَابَةَ الْخَلِيفَةِ وَيُعَرِّيُهُمْ وَيَصِفُهُمْ بِالْفَسَادِ وَضَعْفِ الرَّأْيِ فَيَقُولُ:
مَا رَأَيْنَا أَعْجَوبَةً قَطْ أَعْجَبَ مِنْ هَذِهِ الصَّحَابَةِ مَنْ لَا يَنْتَهِي إِلَى أَدْبَرِ ذِي نِيَاهَةٍ وَلَا
حَسْبٍ مَعْرُوفٍ ثُمَّ هُوَ مَسْخُوطُ الرَّأْيِ مُشَهُورٌ بِالْفَجُورِ فِي أَهْلِ مَصْرِهِ قَدْ غَيْرَ عَامَةَ دَهْرِهِ
صَانِعًاً يَعْمَلُ بِيَدِهِ وَلَا يَعْتَدُ مَعَ ذَلِكَ بِيَلَاءِ وَلَا غَنَاءً إِلَّا أَنَّهُ مَكْنَهُ مِنَ الْأَمْرِ صَاغَ فَانْتَهَى إِلَى
حِيثُ أَحَبَ لِصَارِيَّةِ يَوْنَذِنَ لَهُ عَلَى الْخَلِيفَةِ قَبْلَ كَثِيرٍ مِنْ أَبْنَاءِ الْمَهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَقَبْلَ قَرَابَةِ
أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَأَهْلِ بَيْوَنَاتِ الْعَرَبِ وَيَهْرِي عَلَيْهِ مِنَ الرِّزْقِ الْفَضُّلَّ مَا يَهْرِي عَلَى كَثِيرٍ مِنْ
بَنِي هَاشِمٍ وَغَيْرِهِمْ مِنْ سَرَوَاتِ قَرْيَشِ...^(٧٣)

هَذَا قَلِيلٌ مِنْ كَثِيرٍ أَشَارَ إِلَيْهِ ابْنُ الْمَقْعُونَ فِي (رِسَالَةِ الْمَسْحَابَةِ) وَرَغْمَ أَهْمَى مَا ذُكِرَ،
وَرَغْمَ أَنَّهُ بَدَا رِسَالَتَهُ بِالْأَعْتَادِ لِلْمُنْصُورِ عَمَّا سَيَقُولُهُ وَإِنَّمَا أَرَادَ النَّصْحَ وَالْإِصْلَاحَ حِيثُ
يَقُولُ: وَفِي الَّذِي عَرَفْنَا مِنْ طَرِيقِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَا يَشْجُعُ ذَا الرَّأْيِ عَلَى مِبَادِرَتِهِ بِالْأَخْرِ فِيمَا ظَنَّ
أَنَّهُ لَمْ يَلْعَلِهِ إِلَيْهِ غَيْرَهُ وَبِالْتَّذَكِيرِ بِمَا قَدْ انتَهَى إِلَيْهِ...^(٧٤) إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ كُلُّهُ لَمْ يَشْفَعْ لَهُ بِلِّ أَشَارَ
حِفْيَةُ الْخَلِيفَةِ مُثِلًاً مِثَلًاً أَثَارَهَا حِينَ كَتَبَ الْأَمَانَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلَى التَّأْثِيرِ عَلَى الْخَلَفَةِ الْعَبَاسِيَّةِ.

وَلَكِنْ هَلْ إِنْ مَا دَوَّنَهُ ابْنُ الْمَقْعُونَ مِنْ شُرُوطِ حُكْمَةِ فِي (الْأَمَانِ)، وَمَا عَبَرَ عَنْهُ مِنْ آرَاءِ
فِي (رِسَالَةِ الْمَسْحَابَةِ) كَانَ كَافِيًّا لِتَبْرِيرِ قَتْلِهِ؟ وَلَابِدُ هُنَّا أَنْ نُشَرِّي إِلَى أَنَّ مَظَاهِرَ هَذِهِ
الْفَتْرَةِ الَّتِي عَاشَ فِيهَا ابْنُ الْمَقْعُونَ ظَهُورُ جَمَاعَاتٍ أَوْ حَلَقاتٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالشِّعْرَاءِ وَالْمُفَكِّرِينَ
الْمُعْجِبِينَ بِالْحَضَارَةِ الْفَارَسِيَّةِ وَقِيمَهَا، الدَّاعِينَ إِلَى اخْتَذَاهَا مُثُلًاً يَعْتَدِلُ بِهِ فِي الْجَمَعِ الْعَبَاسِيِّ.
وَيَقْدِرُ مَا يَعْتَلُ الْأَمْرُ بِابْنِ الْمَقْعُونَ فَإِنَّ أَغْلَبَ كِتَابَاتِهِ تَظَهُرُ لَنَا صُورَةً شَخْصَ مُعْجِبٍ
بِالْحَضَارَةِ الْفَارَسِيَّةِ حِيثُ جَعَلَ مِنْ نَفْسِهِ وَاعْظَمَ يَسِيرُ بِقِيمَهَا وَيَعْرُفُ بِأَصْوَطِهِ لِلْمُعَاصرِينَ لَهُ
وَيَدْعُو الدُّولَةَ لِتَقْبِيلِهِا. وَلَعِلَّ الْكَثِيرُ مِنْ كَانُوا أَصْدِقَاءَ لِابْنِ الْمَقْعُونَ مِنْ ذَكْرِنَا هُمْ سَابِقُونَ مِنْ
الْمُوَالِيِّينَ الْفَرَسِيِّينَ يَمْكُلُونَ نَفْسَ النَّظَرَةِ أَوْ تَطْرُفُوا أَكْثَرَ مِنْهُ. إِنْ ظَاهِرًا اتَّعَشَ الرُّوحُ الْفَارَسِيَّةُ
وَاتَّبَعَهُ بِقِيمَهَا الْحَضَارَيَّةِ وَأَصْوَطُهَا لِدِي ابْنِ الْمَقْعُونَ وَحَلْقَتَهُ هِيَ الَّتِي حَلَّتُ النَّاسَ عَلَى الشَّكِّ
فِي عَقِيدَتِهِمُ الْدِينِيَّةِ وَاتَّهَمَهُمْ بِالْزَّنْدَقَةِ حِيثُ يَقُولُ الْجَاحِظُ: وَكُلُّهُمْ مَتَّهُمْ فِي دِينِهِ.^(٧٥)

لقد أدرك الخلفاء العباسيون الأوائل خطورة هذه الدعوة إلى امتثال النمط الفارسي في المجتمع والإدارة وحاولوا تقييدها وضبطها بحيث لا تؤثر على طابع الدولة العربية وقيمها الإسلامية. ولم يكن دور ابن المقفع المعاذى لسياسة الدولة العباسية في هذا المجال باقل من أدواره السابقة بل إن خطره هنا أكثر نظراً لبلغة أسلوبه وقوته تأثيره.

لقد كان مقتل ابن المقفع نتيجة سياسة مقصودة اتباعها المنصور لحماية الخلافة العباسية ولم يكن سفيان المهلي إلا واسطة في هذه العملية رغم أنه كان متخصصاً لتنفيذهما بسبب العداوة الشخصية والخذل اللذين يحملهما لابن المقفع. وما يدلل على إقرار المنصور للعملية تهديده غير المباشر لشهود الإثبات الذين جلبهم أمام الخليفة ليدينوا سفيان المهلي. يقول البلاذري (٧١) :

قالوا وشكوا بنو علي بن عبدالله ما صنع سفيان بابن المقفع إلى المنصور فأمر بحمل سفيان إليه فحمل وشخص معه أهل بيته وجاه عيسى بن علي يقوم بشهادته أن ابن المقفع دخل داره فلم يخرج وصرفت دوابه وغلمانه يصرخون وينعونه، وبآخرين يثبتون الشهادة أنه قتله. فقال المنصور: أرأيتمكم أن أخرجت ابن المقفع إليكم ماذا تقولون؟ فانكسرموا عن الشهادة وكف عيسى عن الطلب بدمه.

وعلى ذلك فن فرضية زندقة ابن المقفع فرضية بعيدة الاحتمال حيث لم يكن المنصور ليتهم بأداء ابن المقفع الذبيحة ولا بارتباطه بالمانوية قدر اهتمامه بإخلاص ابن المقفع للخلافة العباسية نفسها. ولعل موقف المنصور من الرواوندية يؤكد ما ذهبنا إليه. فحين أشير عليه أن يجد من فعالية هذه الفرقة المتطرفة في آرائها قال دعهم يدخلوا النار في طاعتني على أن يدخلوا الجنة في معصيتنا. (٧٢)

لقد اغتيل ابن المقفع اغتيالاً سياسياً حين عزم المنصور على التخلص منه لأسباب ثلاثة:

أولاً: ارتباطه بأعمام الخليفة المنافسين له وذلك بكتابته الأمان للثائر عبدالله بن علي.
ثانياً: دفاعه عن أعداء الدولة وانتقاده لسياسة الخلافة بصرامة تظهرها رسالته في الصحابة.

ثالثاً: دعوته لتقليد واقتباس النمط الفارسي الحضاري وهي دعوة لم تكن تتفق مع سياسة المنصور.

وللحاجظ في هذا الشأن ملاحظة ذكية وبلغة يعلق فيها على مصير ابن المفع و لكنها عتصرة جداً لا نستطيع أن نحملها أكثر من طاقتها بل نوردها حيث يقول في (ذم أخلاق الكتاب):

ثم كتب لبني العباس عبدالله بن المفع فأغرى بهم عبدالله بن علي ففطن له وقتل
وهدم البيت على صاحبه. (٧٨)

لقد حذر ابن المفع من التقرب إلى السلطان في عدة مناسبات في كتبه وتراجمه ورأى في هذه الصحبة مسؤولية كبيرة حيث نراه يقول في نصيحة له:

إن ابتليت بصحبة وأل لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين خلتين ليس
منهما خيار: أما ميلك مع الوالي على الرعية وهذا هلاك الدين وأما الميل مع الرعية على
الوالى وهذا هلاك الدنيا ولا حيلة لك إلا الموت أو المرب. (٧٩)

ولعل الكثرين استفادوا من نصائح ابن المفع وحكمته إلا هو فلم يستند منها حيث
دخل نفسه مدخلاً صعباً مع الخليفة المنصور وواليه على البصرة سفيان المهلي لم يستطع
الخروج منه فكان مصيره الموت بتدبير من الخليفة الذي كان يقول إن الملوك لا تتحتمل
القدح في الملك^(٨٠) مما يدل على شدته تجاه الأشخاص الذين يعتبرهم أعداء مياسين
للخلافة.

الهوامش

- (١) محمد كرد علي، أمراء البيان، الطبعة الأولى الجزء الأول ص ١٠٣ . - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ج ٣ ص ٥٠٧ فما بعد. طبعة القاهرة. - طه حسين، حديث الشعر والنشر، دار المعارف، ص ٤٦ .
- (٢) من البحوث التي عالجت سيرة ابن المقفع: انظر خلدون الوهابي، مراجع تراجم الأدباء العرب، مطبعة المعارف ١٩٦١ بغداد ج ٤. ص ١٧ . - عمر فروخ، ابن المقفع، بيروت، ١٩٤١ .
- (٣) البلاذري، خطوطبة أنساب الأشراف، استانبول، ورقة ٥٣٢ .
- (٤) المصدر نفسه، ورقة ٥٣٢ - ٥٣٣ . - كان المقفع مولى لبني الأهتم بالبصرة وقد عرفوا بفصاحة اللسان.
- (٥) الجهمي، الوزراء والكتاب، القاهرة، ١٩٣٨ ، ص ٧٢ .
- (٦) قارن بين الجهمي، المصدر نفسه، ص ٧٥ . والبلاذري، المصدر السابق، ورقة ٥٣٣ .
- (٧) البلاذري، خطوطبة أنساب الأشراف، ورقة ٧٥٣ ب - ١٧٧ .
- (٨) الجهمي، الوزراء والكتاب، ص ٧٠ .
- (٩) عن هذا الموضوع راجع، فاروق عمر، العباسيون الأوائل، بيروت ١٩٧٠ ، الجزء الأول ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

F. Omar, *The Abbasid Caliphate*, Baghdad, 1969. pp. 245 - 246.

- (١٠) عن هذه المصادرات انظر: الجهمي، ص ٧٥ فما بعد. - البلاذري، المصدر السابق ورقة ١٣٠٦ - ١٣٠٨ استانبول ورقة ٥٣٣ . - ياقوت، إرشاد.. ج ٦ فما بعد. - أما عن علاقة عبدالله بن المقفع بعبدالحميد الكاتب فقد دخلت فيها مبالغات كبيرة (انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة القاهرة ١٩٤٨ ، ج ٢ ص ٣٩٦ فما بعد).
- (١١) البلاذري، خطوطبة أنساب الأشراف، استانبول، ورقة ٥٣٣ .
- (١٢) مختلف الروايات في ستة اختيار ابن المقفع بين ١٤٢ هـ و ١٤٣ هـ والأول أصح.
- (١٣) البلاذري، المصدر السابق، ١٣١٩ - ٣١٩ ب.
- (١٤) الجهمي، الوزراء والكتاب، ص ٧١ .
- (١٥) العقوبى، التاريخ، النجف ١٩٦٤ ج ٣ ص ١٠٨ .
- (١٦) ابن أثيم الكوفي، خطوطبة الفتاح، استانبول، ورقة ٢٣٨ ب.
- (١٧) المصدر نفسه ص ٢٣٨ ب - ٢٣٩ ب.
- (١٨) أبو زكريا الأزدي، تاريخ الموصل، القاهرة ١٩٦٧ . ص ١٦٧ - ١٦٨ عن أحد بن الحارث الخزار، ص ١٧٠ .
- (١٩) المقريزي، خطوطبة المقفن الكبير، المكتبة الوطنية بيباريس، ورقة ٢٤٣ ب. - ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة القاهرة ١٩٤٨ ج ٢ ص ٢٩٦ فما بعد.

- (٢٠) الجهمي، الوزراء والكتاب، ص ٧١ - ٧٢. - ابن أثيم الكوفي، الفتوح، ورقة ١٢٨.
- (٢١) الجهمي، المصدر السابق، ص ٧٣.
- (٢٢) ابن خلكان، المصدر السابق، طبعة وتستنكرد، ج ٢ ص ١٢٦.
- (٢٣) المصدر نفسه، ج ٢ ص ١٢٥.
- (٢٤) البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله، ليزيك، ص ٧٦.
- (٢٥) البلاذري، خطوطه أنساب الأشراف، ورقة ٥٣٥.
- (٢٦) راجع: D. Sourdel, *La Bibliographie d'ibn al-Mugaffa*,
- (٢٧) أمالى الرتضى، ج ١ ص ١٣٥. - البغدادى، خزانة الأدب، ج ٣ ص ٤٥٩.
- (٢٨) القاسم بن إبراهيم بن طباطبا، الردى، نشر جويدى سنة ١٩٢٧، ص ٨.
- (٢٩) المسعودى، مروج الذهب ج ٤ ص ٢٤٢.
- (٣٠) F. Gabrieli, *Le opera d'ibn al-Mugaffa*, R. S. O. XIII,
- ragع ترجمتها العربية في عبدالرحمن بدوى، ص ٤٣.
- (٣١) الجهمي، ص ٧٥.
- (٣٢) عن هذه الشخصيات راجع الأصفهانى، الأغانى (الفهرست).
- (٣٣) محمد كرد على، رسائل البلغاء، ص ٨. - خليل مردم، ابن المقفع دمشق ١٩٣٠ ص ٥٢ لما بعد.
- (٣٤) البصیر، فی الأدب العباسی: بغداد ١٩٥٥ ص ١١.
- (٣٥) عباس إقبال، شرح حال عبدالله بن المقفع (بالفارسية) ص ١٩ لما بعد.
- (٣٦) شوقى ضيف، تاريخ الأدب العربى ج ٣ ص ٥٠٩.
- (37) , (38) Nyberg, *Der Kampf zwischen Islam.., olz*, 1929 p. 432.
- (٣٩) انظر مقدمة جويدى في Guidi, *La lettura tra l'Islam e il Manicheismo*.
- (٤٠) جبريللى، المرجع السابق، (الترجمة العربية) ص ٤٥.
- (٤١) المرجع نفسه، ص ٤٢.
- (٤٢) المرجع نفسه ص ٤٦ - ٤٨. - تهنىب جبريللى تحدید الإضافات التي أضافها ابن المقفع إلى باب بروزه رغم قوله بأن ابن المقفع هو الذي كتب الجزء الخاص ظلّ معارفنا الدينية من التبيين وتناقض الأديان فيما بين بعضها البعض. وقد رد عليه كروس فرأى بأنه من المتمم أن يكون ابن المقفع قد أدخل نصوصاً جديدة من عنده في باب بروزه إلا أنه يعتقد بأن النسخة الأصلية الفهلوية لنص النص تتضمن آقوالاً شوكوكية عن الأديان جعلها ابن المقفع أساساً لما دونه من إضافات
- P. Kraus, zu ibn al-Magaffa, R.S.O. Vol. 14, 1933.
- (٤٣) المرجع نفسه، ص ٥٢.
- (44) Gaiteim, A Turning in the history.. I. C. 1949, p. 122.
- (45) Sourdel, *La Biographie d'ibn al-Mugaffa*, pp. 317 - 18.
- (٤٦) انظر (1) (zindiq) - Idem, *La passion dal Hallaq*, pp. 186 - 188.

- (47) G. Vajda, *Les zindiqs en pays d'Islam*, R.S.O. WVI, 1937 pp. 173-229.
- (٤٨) فاروق عمر، العباسيون الأوائل، دمشق، ١٩٧٣ جـ ٢ من ١٣٣ فما بعد.
- (49) Chrirtensen, *L'Iran*, 1936 p. 54.
- (٥٠) راجع: G. Vajda, op. cit. pp. 173 ff.
- (٥١) الباحظ، رسالة في العداوة والحسد، ص ١٠٨.
- (٥٢) المسعودي، التبيه والإشراف، ١٩٣٨، ص ٦٦ - ٦٧. لقد وقع ذلك للكثير من العلماء والأدباء المشهورين مثل حنين بن إسحاق العبادي (راجع ابن أبي إصبيعة، عيون الأباء، بيروت ١٩٦٥).
- (٥٣) جبريللي، المرجع السابق، ١٩٨.
- (٥٤) شارل بلات، الباحظ، دمشق، ١٩٦١، (الترجمة العربية) ص ١٩٥.
- (٥٥) هذا رغم أن المستشرقين مختلفان في طبيعة هذا الكتاب وأفراضه وهل إنه يعارض القرآن من حيث الأسلوب والصورة أم من حيث المادة والفكر. راجع: (الترجمة العربية).
- (٥٦) Gabrieli, *Le Opera..*, pp. 45 - 46.
- (٥٧) أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ ١ ص ١٩٥. - و
- Richter, *Studien zur Geschichte..*, 1923, pp. 4 ff.
- عباس إقبال، المرجع السابق، ص ٢٠ فما بعد.
- A. H. Dawood, *A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes*. ph. D. Thesis, London University 1965.
- (٥٨) ابن النديم، الفهرست، طبعة ليزيك، ص ١٩٣.
- (٥٩) الباقلاني، إعجاز القرآن القاهرة ١٣١٥ ص ١٨.
- (٦٠) إذا كان ابن قتيبة (عيون الأخبار، ص ٧١ الطبعة الأوروبية) والمرتضى في أماله (جـ ١ ص ١٣٥) يذكران أنه قاما حين مر ببيت من بيوت النار، فلن الأصفهاني (الأغاني، جـ ١٨ ص ٢٠٠) يشير إلى أنه قالا معاً أصدقاهما الذين ثبتوا عليهم السلطة بهمة الزندقة والتشكيك بالدين.
- (٦١) ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله القاهرة ١٣٤٦ جـ ٢ ص ٣٣.
- (٦٢) ابن المقفع، الأدب الكبير، بيروت ١٩٦٠ ص ١١١. - انظر كذلك الأدب الصغير، ص ٦٠.
- (٦٣) عن هذه الأحداث راجع: فاروق عمر: العباسيون الأوائل، جـ ١ بيروت ١٩٧١. جـ ٢ دمشق ١٩٧٣.
- (٦٤) الطبرى، تاريخ... طبعة القاهرة جـ ٩ ص ١٧٠ فما بعد. - البلاذري، أنساب.. ورقة ٧٦٧.
- (٦٥) يعتقد هيوات مستنداً على غموض الطبرى واليعقوبى أن شروط الأمان أملأها الخليفة وقدمها عبد الله بن علي. الواقع فإن الطرف الثانى الطالب للأمان هو الذى يضع شروطه التي يريد لها.
- (E. I.) (1). انظر:

- (٦٦) الطبرى، تاريخ، طبعة القاهرة ج ٩ من ١٧٢ .
 Sourdel, op. cit. p. 322. (٦٧)
 Ibid (٦٨)
- (٦٩) يعتقد جبريللى أن رسالة في الصحابة وثيقة كتبها ابن المقفع بطلب من أمم الخليفة أولاد علي العباسى، المرجع السابق، ٣٥ - ٢٣١ pp. 231 - 35 .
- (٧٠) البلاذري، خطوطه أنساب الأشراف، ورقة ٧٦٧ . أ. بل إن المنصور يعتبر عبدالله أكثر خطورة من محمد النفس الزكية التاجر العلوي.
- (٧١) رسالة في الصحابة، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢١٨ .
- (٧٢) المرجع نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٤ .
- (٧٣) المرجع نفسه، ص ٢١٥ .
- (٧٤) المرجع نفسه، ص ١٩١ - ١٩٠ .
- (٧٥) انظر: Dawood, op. cit. pp. 35 ff
- (٧٦) البلاذري، خطوطه أنساب الأشراف، ورقة ٥٣٥ .
- (٧٧) الطبرى، تاريخ، ليدن، القسم الثالث ص ١٣٢ .
- (٧٨) الجاحظ، رسائل، القاهرة ١٩٦٤ ج ٢ من ٢٠٢ . - تناول بعض الروايات أن تزوج اسم الوزير أبي أيوب المورياني في عملية الاغتيال وطمس الحقائق حولما فنطهر ابن المقفع وكأنه ينافس المورياني على منصب الوزراء، وأن المنصور هدد المورياني بأن يستبدلها بابن المقفع ولذلك فإن المورياني لعب دوراً في مقتل ابن المقفع وإنقاذ سفيان المهمي من العقاب (راجع خطوطه أنساب الأشراف ورقة ٥٣٤ فما بعد) إلا أن هذه الروايات ضعيفة وتصنيفها من الصحة ضئيل.
- (٧٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٢٢ .
- (٨٠) الطبرى، تاريخ، ج ٣ من ٥٣٨ (الطبعة الأوروبية).

المقال السابع عشر

بشار بن برد (*) ... زنديق أم ماجن؟

تختلف مصادرنا التاريخية في تعريف اصطلاح الزنديقة، فالباحث يرى بأن عامة من أرتاب بالإسلام إنما جاءه عن طريق الشعوبية فإذا أبغض شيئاً بعض أهله وهو بهذا يربط العداء للإسلام بالعداء للعرب ويستنتج بأن هذا العداء يؤدي إلى الالحاد عن الدين والطعن فيه حين يقول:

تم إنك لم تر قوماً أشقي من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه. (١)

ويتفق الصولي والشعالي بأن الزنديق لم يكن أكثر من ماجن ظريف، بينما يقرر ابن النديم بأن الزنادقة هم أصحاب ماني أي أنهم من الشعوبية.

أما الشريف المرتضى (٢) وياقوت الحموي فيتفقان على اعتبار الزنادقة من يقطنون الكفر عامة ولكنهم يتظاهرون بالإسلام. (٣)

لقد انعكس التضارب في آراء هؤلاء الرواد وغيرهم على آراء المؤرخين المحدثين، فقد تبني طه حسين والدوري رأي الجاحظ فأشار الأول بأن الزنادقة ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ويضيف بأنها ضرب من الكلف بحياة الفرس وعاداتهم وحضارتهم وما ذاع فيها من عقيدة دينية (٤). ويقول الثاني أن الشعوبية كانت من الدوافع الأساسية للزنادقة... ومن الواضح أن الشعوبية والزنادقة تستمدان اللوحى من نطاق حضاري خارج نطاق العروبة والإسلام وأن آراءها آراء وافية ترى أصحابها وولاءها خارج المجتمع العربي الإسلامي. (٥)

أما المستشرقون من أمثال براون (٦) وماسينون (٧) وفيما قد أخذوا برأي ابن النديم مؤكدين بأن الزنادقة في الإسلام كانت تعني المانوية ليس إلا. يقول فيما (٨):

إن الزنادقة التي حاربها الخليفة المهدى والخليفة المادى هي المانوية. على أن الجميع متتفقون بأن الإصلاح لم يكن محدوداً بل منأ اتسع للكافة التفسيرات والتخربيات الدينية السياسية. وقد أعطانا عبدالرحمن بدوي خلاصة آرائهم حين قال أن اصطلاح زنديق:

(*) نشر هذا المقال في مجلة الورد، بغداد، العراق، ١٩٧٦ م.

كان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزلين للعالم هما النور والظلمة ثم اتسع المعنى من بعد اتساعاً كبيراً حتى أطلق على صاحب كل بدعة وكل ملحد بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبة مخالفًا للذهب أهل السنة أو حتى من كان يجسداً حياة المجنون من الشعراء والكتاب ومن ولاهم^(١)

من ذلك كله يمكننا القول بأن اصطلاح الزندقة في المجتمع العباسي، كان اصطلاحاً غامضاً فيه الكثير من المرونة التي اتسعت لكل الميول الدينية السياسية المعارض للسلطة العباسية كما شمل المشككين والدھريين والمانويين والجان ومخالع إضافة إلى أعداء الدولة السياسيين سواء الذين يتعمون إلى فرق معارضة أو الذين ينادون بأمر يعتبر انتشاره خطراً على الدولة أو يهدى منها وأهدافها^(٢) ولعل غموض هذا الاصطلاح والخواذه سلاحاً سياسياً يهدى الدولة هو الذي أدى إلى اختلاف حكم الفقهاء في الزندقة إذا ارتد عن الزندقة فتساءل بعضهم معه وقبلوا توبيه. وكان الخليفة المهدى يقبل في الغالب توبية الزندقين رغم أنه لم يقبل توبة صالح ابن عبد القados وقتل في الزندقة.

وفي العصر العباسي أخذ الخلقاء الصبغة الدينية للخلافة وشددوا على أهل البدع وقد شعرت الدولة بخطر أصحاب العقائد المعاشرة ومنها المانوية ذلك لأن هذه الأخيرة لا تهدى الإسلام فحسب، بل إنها تعارض نهج الدولة وصيغتها فقد أثر خلقاء العصر العباسي الأول التمسك بمعظار العروبة سياسياً وحضارياً ورأوا في بعض مظاهر الثقافة الفارسية وعقاقيدها تهديداً للمجتمع والسلطة.

إن من الدولة وسلامة الدين لم يكونوا السببين الوحدين لتبع من اتهموا بالزنادقة، فالامر أعقد من ذلك وقد لعبت عوامل عديدة دوراً واضحاً كما سترى حين دراسة زندقة بشار... ويكفي هنا أن نقول إذا كانت الزندقة التي حاربتها السلطة العباسية على الصعيد الرسمي هي (منهوب المانوية) فإننا في الواقع لا نستطيع أن ثبت التهمة على العديد من وصفوا بالزنادقة.

لقد ذكرت مصادrnنا القديمة العديد من هؤلاء خلال العصر العباسي الأول ولاسيما في عصر المهدى والرشيد حيث شهد المجتمع أكبر عمليات المطاردة والتعقب للزنادقة وإليك أشهر هذه الأسماء (راجع الفهرست لابن النديم والأغاني للأصفهانى وكتب الرجال).

أبو علي سعيد - حماد عجرد - أبو نواس - برداهنت - حماد الزيرقان - أبو العناية - محمد بن النجم - بشار بن برد - ودة الشروي - ابن طالوت - والبة بن إيساس - يعقوب

بن الفضل الماشمي - الحرزي - إبراهيم بن سبابة - زوجة يعقوب وابنته - النعمان - علي بن الحليل - ابن داود بن علي العباسى - أبو شاكر - إيان بن عبد الحميد اللاحقى - محمد بن أبي عبد الله - داود بن روح بن حاتم المھلی - أبو عيسى الوراق - مطعيم بن إيماس - إسماعيل بن سليمان - عبدالكريم بن أبي العوجاء - ابنة مطعيم بن إيماس - محمد بن أبي أيوب المکي - صالح بن عبد القدوس - إسحاق بن خلف - محمد بن طيفور - يونس بن أبي فروة - علي بن ثابت - منفذ بن زياد الملائى - حفص بن أبي ودة - قاسم بن زنقطة - جيل بن عفوض - عبادة - عمارة بن حرية.^(١٠)

على أن الذي بهمنا في هذا المقام من كل هذه الأسماء هو بشار بن برد الذي يُعد من أدباء القرن الثاني المجري / الثامن الميلادي المخضرمين والذي يأتي بعد الأديب اللامع ابن المقفع في مسألة اتهامه بالزنقة.

في عصر بشار والجاهات السياسية:

عاش بشار بن برد فترة سياسية من أدق فترات التاريخ الإسلامي وأكثرها حساسية، فترة تبرز فيها الأصالة وتتضح فيها الاتهامات وتحتلط المثل وتحارض المبادىء. فقد شهد هذا الشاعر المنعطف الحاد الذي نقل الخلافة من الأمويين إلى العباسين فكان من مخضري ملوك الدولتين العربيتين.^(١١)

ولا تهمنا في هذا المجال تفاصيل حياته ونسبه وشعره، على أنها تقول أن بشاراً لم يكن عربياً بل كان فارسياً انتسب إلى بني عقيل بالولاء^(١٢). وكان من ضيوف المولى حيث ولد في أسرة فقيرة تكدر من أجل لقمة العيش^(١٣). ولكنه كان ذكراً مرهف الحس يعمتع بمواهب عديدة، نشأ على فصاحة اللسان عن طريق مخالطته لبني عقيل وأعراب البدية ودأب على مجالسة الرواة والأدباء والمتكلمين في حلقات المساجد في البصرة. وكانت صلةه قوية بأصحاب الكلام البصريين وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حتى عدته إحدى الروايات واحداً منهم: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار الأعمى وصالح بن عبد القدوس وعبدالكريم بن أبي العوجا ورجل من الأزد.^(١٤)

ولم تكن البصرة معروفة بميلول سياسية واضحة، ولذلك وصفت بأنها عثمانية وهذا المصطلح يعني سياسياً الوقوف على الحياد في المعركة السياسية الحاد الذي كان دائراً بين الفئات المختلفة. فالبصرة لم تكن أموية في ولائها السياسي ومع ذلك فهي لم تستبشر بمجيء العباسين للسلطة بل على العكس فإن ولائها الأموي استطاع أن يصمد في وجه العباسين مدة من الزمن قبل أن يسلم المدينة للقائد العباسى الذي وكل بهمة إخضاع البصرة^(١٥).

ولعل هذه البيئة البصرية المعايدة سياسياً النشطة أدبياً وفكرياً أثرت على ميول بشار وأنماطه. فلا نعرف عن بشار أنه اهتم بالسياسة كثيراً ولا نعرف أن له شعرأً يعبر عن سياسة معينة واضحة. كما لم يكن بشار شاعر بلاط ولم ينظم شعراً كثيراً مدافعاً عن حق الأمويين أو العباسين أو معارضهم في الخلافة رغم أنه تطرق إلى مسائل سياسية حساسة في قصيدة له في عهد المهدي تكتب، كما سنرى فيما بعد.

وفي هذا الصدد لا نستطيع أن نقارنه بشعراً السياسي أمثال دعبد المخزاعي والسيد الحميري وديك الجن في ولائهم السياسي للعلويين ولا ببروان بن أبي حفصة وسلم الخاسر في ولائهم للعباسيين. وربما كان بشار بن برد أقرب إلى عبدالله بن المقفع في موقفه السياسي مع الفارق في أن الأول كان شاعراً يخاطب العاطفة والحس بينما كان الثاني كاتباً يخاطب العقل والمنطق.

وقد نسب بشار إلى فرق من فرق الشيعة الغلاة وهي الكاملية^(١٦) وكانت هذه الفرقة تذهب إلى تكبير الصحابة لتركهم بيعة علي بل ذهبت هذه الفرقة أبعد من ذلك فكفرت جميع الأمة، وكذلك اعتقادت بأراء أخرى مثل الرجعة والتتائش. ولكن نظرية فاحصة إلى شعر بشار لا تتفق مع ما ذهبت إليه هذه الروايات الموضوعة ولهذا فتحن لا توافق المستشرق فيدا في هذا الصدد.^(١٧)

وإذا لم يكن بشار من الشيعة المطرفين فهل كان موالياً للشيعة المعذلين، كما ذهب إلى ذلك طه حسين وال حاجري وعاشرور^(١٨). الواقع فإن التشيع للعلويين نسب إليه بسبب قصيده المشهورة التي مدح فيها إبراهيم بن عبدالله الحسني وهجا فيها المنصور حيث يقول:

أبا جعفر ما طول عيش بدارم
على الملك الجبار يقتحم الردى
وينها يقول:

وكان لما أجرمت نزر الجرائم
ولا تتقى أشباه تلك النقائيم
وتعرى مطاها لليوث الفسراجم
عليك فعادوا بالسيوف الصوارم
فلست بناج من مضيم وضائم
غداً أريمهياً عاشقاً للمكارم
جهاراً ومن يهديك مثل ابن فاطم^(١٩)

ومروان قد دارت على رأسه الرحى
فأصبحت تجري سادراً في طريقهم
تجردت للإسلام تعفو سبله
فمازلت حتى استنصر الدين أهله
ف Ferm وزراً ينجيك يا ابن سلامة
أقول لبسام عليه جلاله
من الفاطميين الدعاة إلى المهدي

وهذه القصيدة في رأينا لا تدل على ميول بشار السياسية بقدر ما تعكس طبيعته المطبوعة على المجامع بحيث يغامر في ذلك إلى أبعد حدود المغامرة. ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي يغترف فيها بشار فقد تورط قبلها وبعدها وزل لسانه عدة مرات ومع شخصيات ذات نفوذ وتأثير. لقد كان هذا التخطيط أحد الأسباب التي وضعت نهاية حياته كما سرى فيما بعد. أما علاقته بالمنصور فيبدو أنها كانت جيدة في البداية، وربما رائعة في إحدى سفراته للحج إلى مكة. ولكن المنصور كان رجل عمل وسياسة فلم يغفل بالشعر والشعراء. وربما استغل بعضهم أحياناً لأسباب سياسية أو للدعاية لأمر ما. ولاشك فإن المنصور يعلم عن بشار افتخاره بالقيسية ونصرته لهم وكانت سياسة الدولة العباسية تقوم بالدرجة الأولى على تقرير اليمانية وإسناد المناصب الرئيسية لهم لأن سلطان العباسين إنما قام على اكتاف القبائل اليمانية في خراسان والعراق. ولم يكن باستطاعة بشار الذي كان مقرباً لابن هبيرة والي الأمويين على العراق وموالياً للقيسية مادحأ لهم أن يتقرب للمنصور بعد قتله لابن هبيرة وتنكيله بهن معه من القيسية.

كل هذه الأمور أبعدت بشار بن برد عن البلاط العباسى، وحين قامت حركة إبراهيم الحسيني في البصرة، ظن بشار كما ظن غيره كثيرون أن الحركة ستنتج لا عالة وستقضي الشيعة العلوية على دولة العباسين في مهدتها. الواقع أن الحركة كانت خطيرة وأن المنصور بذل جهوداً كبيرة للقضاء عليها يعاونه في ذلك ولدي عهده عيسى بن موسى. ولكن فشل حركة إبراهيم أظهر انتهازية بشار حيث أسرع في تبديل اسم أبي جعفر باسم أبي مسلم وأم المنصور باسم أم أبي مسلم، كما استمر عاولاً الاتصال بال الخليفة المهدى ومدحه. وعلى ذلك فالقصيدة لا تظهر عقيدة الشيعة العلوية في بشار بل تظهر انتهازية وتذبذباً ومرورنة سياسية فذلة. ثم إن موقفه المتخطط تجاه شعراء الشيعة في البصرة مثل الكمي والسيد الحميري دليل آخر على عدم ولائه للعلويين وعقيدتهم.

كان بشار بن برد يأمل الحظوة عند الخليفة الجديد محمد المهدي فأسرف في مدحه ومدح العديد من رجال دولته، وتدل آشعاره في المهدي على حس مرتفع وإدراك ذكي لما يريده الخليفة. فالمعروف أن الخليفة العباسى الثالث حاول أن يثبت لرأيه أنه جدير بلقب المهدى الذي لقبه به أبوه بل إنه المهدى الذي سيملاها عدلاً بعد أن ملئت جوراً فالغى إجراءات المنصور المشددة وأخرج من في السجون وأجزل من العطاء وتبع أهل البدع والزنقة وفي ذلك يقول بشار^(٢٠):

فُرج عنِي المُهَدِّي مِنْ كَرْبَلَةِ حَقْبَا
قَخْنَاقَاً قَاسِيَّةَ حَقْبَا

ويقول:

لَمْ يَأْتِ بِخَلَا وَلَمْ يَقُلْ كُذُبًا
وَحَازَ مِيراثَهُ إِذَا اتَّسَعَ

سمى من قامت الصلاة به
سيبست بأخلاقه خلائقه

حل متيمأ رایة رکبا قس کتابا دثرا جلاریپا

إِنَّ أَبْنَى سَاقِي الْحَجَّاجِ يَكْفِيكَ مَا
مَهْدِي إِنَّ الصَّلَاةَ يَقْرَزُ وَالْ

وَيَقُولُ

إذا أتيت المهدى تأسلاه
ترى عليه سيمـا الثبـي وإن
قد سطع الأمـن فـي ولايـته
محمد مـورث خـلافـته

وفي هذه التفصيلة نلاحظ أن بشار بن برد يعالج أكثر من قضية، وكل هذه القضايا كانت تهم الخليفة المهدى. فبشار يؤكد على مهدوبي الخليفة التي من دلالاتها الجلود والكرم وانتشار العدالة والأمن بين الناس، وأن هذه المهدوية قد بانت في إشارات الكتب القدمة إليها كتاباً دثراً جلاً ربياً، وقال فيه من يقرأ الكتاباً:

أما النقطة الثانية التي أثارها بشار فهي حق القرابة أي قرابة المهدي من الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق نبأي الحجيج وهو العباس بن عبدالمطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا ما سمي حق الحرمة. الواقع أن بشار بن برد لم يؤكد على هذه الفكرة اعتباطاً أو مصادفة... بل لأهميتها في المشادة بين العلوين والعباسين. وتشير رواياتنا التاريخية إلى أن المهدي كان أول من أعلن رسمياً في منشور وزعه على الأقاليم بأن حق العباسين بالخلافة إنما يأتي عن طريق العباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم ووصيه. فقد أدعى العباسيون أن العم أولى من غيره بالميراث، بل أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى لعمه بالخلافة من بعده. هذا إضافة إلى إبرازهم دور العباس في سقاية الحاجاج في الحرم المكي وإبقاء الرسول ﷺ لهذا الامتياز بيد العباس وهكذا نلاحظ بأن بشار كان يهدف إلى إرضاء المهدي وبالتالي كسب هداياه بتطرقه إلى هذه الفكرة الخمسة عند العباسين ولعل ذلك يقنن مرة أخرى الرأي القاتل بتشيم بشار للعلويين ويزع عدم التزامه.

أما النقطة الثالثة والأخيرة التي أشار إليها بشار في قصيده هذه فهي التي تتعلق بمشكلة ولادة العهد فقد أراد المهدى أن يعزل عيسى بن موسى عن ولادة العهد وبين ولديه

موسى وهارون وهنا ضرب بشار مرة أخرى على وتر حساس حاثاً الخليفة على إعلان البيعة لولديه مؤيداً الفكرة. ثم أن بشاراً أيدَ إجراءات الخليفة تجاه الزنادقة كما سلناه فيما بعد. على أن كل ذلك لم يغنه شيئاً فلم يحظ بما كان يطمح به لدى الخليفة من مركز وعطاء، وعاد أدراجه إلى مدينة البصرة، وقتل في عهد المهدى ومن قبل السلطة العباسية..

هل كان بشار زنديقاً؟

قبل الخوض في غمار هذا الموضوع لابد لنا أن نعيد إلى الأذهان ما قررناه من عموم معنى الزنادقة في الفكر الإسلامي رغم أنها على الصعيد الرسمي كانت تعني في الغالب المأثورة. هذا من جهة ومن جهة ثانية لابد من الإشارة إلى أن الروايات المتعلقة بأخبار بشار وعقیدته سواء في كتاب الأغاني أو في غيره من الكتب لا تخلو من التناقض الذي يدل على الاختلاف والتزييف والعبث فيما يتعلق بسيرة هذا الشاعر. ولعل لأعدائه الكثيرين وعلى رأسهم المعتزلة يد في ذلك حيث يشير علي الزبيدي^(٢٤) إلى أن غالبية أخبار بشار جاءتنا عن طريق رواة من المعتزلة.

والذلّك فتحن هنا أمام روایات متناقضة متضاربة، منها ما يؤكّد الخرافه عن البدين واعتقاده بأراء بعيدة عنه:

فالرواية الأولى^(٢٥) ترى أنه خفيف الدين لا يصلّي، على أن هذه الرواية تتكرر حين الكلام عن حماد. والرواية الثانية^(٢٦) تتهمنه بالظهور بالذهب إلى الحجّ وهي أيضاً ضعيفة وغير مقبولة لأنها تتكرر في أكثر من واحد من اتهموا بالزنادقة مثل مطیع بن إيسا ومجیس بن زياد، وتتناقض مع رواية تشير إلى ذهابه للحج مع المنصور. والرواية الثالثة^(٢٧) تقول أن بشاراً سمع غنام بيت من شعره فقال له هذا والله أحسن من سورة الحشر وهذه الرواية يضعفها كونها مكررة عند الكلام عن زندقة حماد عجرد.

أما الرواية الرابعة التي ترى أن بشاراً من غلاة الشيعة الذين يدينون بأراء بعيدة عن الإسلام فإنها تنفي عنه تهمة (الزنادقة) بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، وإلا لأصبحت كل الفرق المتطرفة ضمن إطار الزنادقة. هذا إذا افترضنا أن بشاراً كان من الكاملية وهو افتراض ضعيف كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

والرواية الخامسة^(٢٨) ترى أن بشاراً كان لا يؤمن إلا بما تراه عيناه وتحس به حواسه، وهذه من صفات الزنادقة. ولكن مرة أخرى تتكرر الرواية مع حماد عجرد.

ورواية سادسة^(٢٩) يشار إليها عادة حين الكلام عن زندقة بشار، وهي أبيات من الشعر يقول فيها:

النار مشرقة والأرض مظلمة والنار معبدة مذ كانت النار

وهذه الآيات إن صحت نسبتها إلى لا تدل على المانوية بل تدل على الزرادشتية التي كان لمعتقدها معباد للنار^(٤٨) أو المزدكية التي غلت النور على الظلمة. وربما كان أوضاع اتهام بشار بالزندة جاء في رواية سابقة^(٤٩) عن طريق حاد عجرد وهو من أعداء بشار ومن المعروفين بالجهون والتهك. ومن الأشعار المتداولة بينهما قول بشار بن برد:

يَا إِبْنَ نَهْيَا رَأْسَ عَلَى ثَقِيلٍ
وَاحْتِمَالُ الرَّاسِينَ خَطْبُ جَلِيلٍ
فَإِنَّمَا بِوَاحِدِ الْأَثْنَيْنِ
فَادِعُ غَيْرِي إِلَى عِبَادَةِ الْأَثْنَيْنِ

فغيرها حاد عجرد أو غيره بقوله فاني عن واحد مشغول وقد تبادل الاثنان الاتهام بالزندة. ولا يمكن أن تعتبر هذا الاتهام المتداول حجة على أحدهما.

وفي رواية ثامنة عن الشريف المرتضى عن الجاحظ يقول:

كَانَ مَقْنُذَ بْنَ زَيَادَ الْمَلَالِيَّ وَمَطْبِعَ بْنَ إِيَّاسٍ وَبَيْهِيَّ بْنَ زَيَادَ الْخَارِثِيَّ وَحَفْصَ بْنَ أَبِي
وَدَّةَ وَقَاسِمَ بْنَ زَنْقَطَةَ وَابْنَ الْمَقْعَنِ وَبَيْونِسَ بْنَ أَبِي فَرْوَةَ وَحَادَ عَجَرَدَ وَعَلِيَّ بْنَ الْخَلِيلِ الشَّاعِرِ
وَحَادَ الرَّاوِيَةَ وَحَادَ بْنَ الْزِيرْقَانَ وَوَالَّبَّةَ بْنَ الْحَبَّابَ وَعَمَارَةَ بْنَ حَمْزَةَ بْنَ مِيمُونَ الْمَاهَشِيَّ
وَبَيْزَدَ بْنَ الْفَيْضِ وَجَيْلَ بْنَ مَخْفُوظِ وَبَشَارَ بْنَ بَرْدَ وَإِبَانَ بْنَ عَبْدَ الْحَمِيدِ الْلَّاحَقِيَّ يَجْتَمِعُونَ
عَلَى الشَّرَابِ وَقُولُ الشَّرَابِ وَهَجُو بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَكُلُّ مَنْهُمْ فِي دِينِهِ.^(٥٠)

وهذا النص لا يشير إلى مانويتهم، كما وأن البروفسور فيدا قد بحث في زندقة هؤلاء ولم يستطع مما تيسر له من مصادر أن يثبت هذه التهمة على أحد منهم. هذا ولعل الأهم من ذلك كله أن السند الرئيسي لهذه الرواية هو الجاحظ المعتزلي، والمعزلة معروفة بموافقتهم العدالية من بشار ومن على شاكلته.

وإذا كانت هذه الروايات الشهانية التي أوردنها تهمه بالمرور والخروج عن الإسلام
فإن هناك روايات تؤكد اعتقاده بالإسلام.

أولها رواية ابن قبيطة التي تظهر بشاراً مسلماً يعتقد بالبعث والحساب حيث يقول^(٥١):
إِنَّ فِي الْبَعْثِ وَالْحِسَابِ لِتَقْلِيلِ
عَنْ وَقْوفِ بَرْسَمِ دَارِ عَيْلَلِ

وثانيةها أن بشاراً امتنع إجراءات الخليفة المهدى ضد أهل البعد والزندة حين قال:
يصب دماء الراغبين عن المدى كما صب ماء الظيبة المترجلج

وثالثها أنه هجا عبدالكريم بن أبي العوجاء بعد أن صلب على الزندقة حيث قال:
فَلَعْبَدَ الْكَرِيمَ يَا ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ
جَاءَ بَعْثُ الْإِسْلَامِ بِالْكَفَرِ مُوقِنًا

ورابعها أن قصيده في هجاء المنصور ومدح إبراهيم الحسني السالفة الذكر فيها الكثير من المعاني الدينية والدعوة للثورة انتصاراً للإسلام وأهله حيث يقول:
تجردت للإسلام تعفو سibile وتعري مطاه للبيوت الضراغم
فمازالت حتى استنصر الدين أهله عليك فعاذوا بالسيوف الصوارم
وخامسها^(٣٤) أن آياتاً عديدة من شعره تذكر اسم الله والتوبة إليه والإيمان باليوم الآخر:

لـه في التقى أو في الحامد سوق
وما خاب بين الله والناس عامل
وإذا حاولنا موازنة هذه الروايات المتعارضة نلاحظ دون شك أن الرؤوس والاختلاف في الجموعتين، والمجموعة الأولى التي تمثل أعداء بشار، والمجموعة الثانية التي تمثل أنصاره على أن آياً من الروايات التي ذكرناها لا تؤكد زندقتهم يعني اعتناقهم للذنب المأني. فبشار لم يكن زنديقاً ضمن هذا الإطار وربما كانت آراؤه تدل على فكر شكاك وعلى حيرة نفسية عميقه وتذبذب واضح في الرأي. وقد يكون خفيف الدين ولكنه لم يكن ملحداً ومثلاً كان غير متدفع في ولائه السياسي لم يكن متدفعاً في معتقده الديني، ولعل أصدق وصف له ما رواه الأصفهاني بأنه كان متحيراً غلطاً^(٣٥) إذن فما هي الأسباب الحقيقة وراء اتهامه بالزندة؟

إننا نعتقد بأن الأسباب الحقيقة وراء هذه التهمة تعود إلى دوافع شخصية وفكيرية وسياسية، فاما الدوافع الشخصية فترجع إلى كثرة أعداء بشار بن برد بسبب هجائه اللاذع وتشبيه الذي يصل إلى حد الخلاعة والمجون. وكان من بين أعدائه العديد من الفقهاء والأئمة والعلماء ولاشك فإن شكوكهم كانت تصل إلى أذن المهدي وتلقى صدى عنده حتى منعه من التشبيب ومنع عنه الهدايا والعطاء. وهنا لم يتورع بشار عن هجاء الوزير يعقوب بن داود وتجريح الخليفة عليه حين قال^(٣٦):

بنـي أمـة هـبوا طـال نـومـكـم
إنـ الخليـفة يـعـقـوبـ بـنـ دـاـودـ
خـلـيـفـةـ يـزـنـىـ بـعـامـتـهـ
ضـاعـتـ خـلـاقـتـكـمـ يـاـ قـومـ فـالـتـمـسـواـ

ثم تورط فهجا الخليفة حين قال:
خلـيـفـةـ يـزـنـىـ بـعـامـتـهـ
أـيـدـلـنـاـ اللـهـ بـهـ غـيـرـهـ
يلـعـبـ بـالـدـبـوـقـ وـالـصـوـلـجـانـ
وـدـسـ مـوـسـىـ فـيـ حـرـ الـخـبـرـانـ^(٣٧)

وقد استطاع يعقوب بن داود أن يوغر صدر المهدي عليه وربما اختلق يعقوب بن داود الآيات الأخيرة ونسبها إلى بشار بن برد، وهكذا تفدي يعقوب بيشار قبل أن يتعشى الأخير بيعقوب. ولاشك أن العديد من العلماء وأشراف البصرة من كان يهابه (يقصد

بشار) ويغافل معرة لسانه، تنفسوا الصعداء بعد مقتله. أما الدوافع الفكرية فتفقد بها خلافه مع المعتزلة فقد كان بشار من متكلمي البصرة، كما أسلفنا وكان من المقربين لواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلا أنه اختلف معهم حول تكfer الخوارج. وهجا واصل بن عطاء الذي كان يتمتع بتفوّذ كبير في البصرة حيث استطاع أن يطرد بشاراً منها بعد أن دعا إلى قتله^(٢٨) ثم عاد بشار إلى البصرة بعد وفاة واصل. ولكنه طرد منها ثانية بتأثير عمرو بن عبيد. من ذلك نلاحظ أن خلافاته مع المعتزلة كانت حادة، والراجح أنهم لعبوا دوراً مهمًا في تشويه سمعته واتهامه بالزندقة وقد ساعد على ذلك طبيعة شعره ومحونه. ولعل الأهم من هذا وذاك الدوافع السياسية وراء اختياره فعلى الرغم من مدحه للخليفة المهدى وتأكيده على بعض وجهات النظر العباسية التي كانت تهم الخليفة المهدى فإنه لم يكن شاعراً عباسي الميلول بل إنه لم يدافع عن وجهة النظر العباسية تجاه أعدائهم ومعارضتهم ولم يكتف بشار بهذا بل هجا الخليفة المنصور والخليفة المهدى ووزيره يعقوب بن داود.

هذا من جهة ثانية أظهر بشار بن برد ميولاً شعوبية في هجائه للعرب واستهزأه بالأعراب في العديد من أبيات شعره وتبعه بأصله الفارسي ودعا الموالى إلى فرض رابطة الولاء حيث قال:

أصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم
مولاك أكرم من تميم كلها^(٢٩)

وما من شك فإن دعوة بشار هذه كانت خطراً على النظام الاجتماعي والسياسي في المجتمع العباسى، وفي رواية تاريجية أن أحد الأشراف العرب ندد بشار لأنَّه أثار الموالى على أسيادهم العرب. والمعروف أنَّ الموالى في عهد المهدى كانوا يشكّلون كتلة سياسية مهمة في بلاط المهدى وكأنَّوا يرتبّطون برابطة الولاء للخليفة نفسه والإخلاص للدولة العباسية. من هنا نلاحظ مدى الخطورة وعمق الآثار السلبية التي يمكن أن تتركها دعوه بشار هذه. ومن هنا جاءت ملاحظة ابن القارج حين قال وإنما نسبوا بشاراً إلى دين الماتوية لأنَّه في الأصل فارسي يتسبّب للفرس وأحوالهم^(٣٠) هذه الدوافع مجتمعة هي في اعتقادنا، كانت وراء اتهام بشار بالزنادقة وبالتالي أودت بهياته.

نهاية بشار

تختلف الروايات وتتناقض حول نهاية بشار بن برد، ولعلنا نستطيع أن نميز نوعين من الروايات رغم إدراكنا لتناقض وتشابه بعضها في الجزيئات من الأحداث. المجموعة الأولى^(٣١):

ترى أنَّ بشاراً وقع ضحية لانتقام الوزير يعقوب بن داود وزير المهدى. وفي ذلك تتفق روایات في الطبرى والجهشىيارى والأصفهانى أنَّ الوزير قرر قتل بشار بسرعة وقبل أن

ينتظر موافقة الخليفة الرسمية على ذلك، ولم يسمح لبشار بمقابلة الخليفة لثلا يؤثر عليه فيلين قلبه فأمر رجاله بقتله ورميه في البطيخة أو في الطريق سنة ١٦٨ هـ. ويظهر من هذه الروايات أن دور الخليفة كان ثانوياً.

أما المجموعة الثانية^(٤٤): فترى بأن تصريحات بشار أغضبت الخليفة المهدي الذي استثارته أبيات بشار في هجائه المقلع له وإظهاره مظاهر الضعف الذي لا سلطة له والمفرق في الملاهي والملاذ تاركاً أمور الدولة بيد الوزير. ولم يكتف بشار بذلك بل استصرخ الأميين بأن يهبووا ليعيدوا سلطانهم كل ذلك دعا المهدي إلى تسليمه لصاحب الزنادقة وقتله.

إن تفحص هاتين المجموعتين من الروايات يظهر شكوكاً قوية فيما يتعلق بروايات المجموعة الثانية، ذلك أن صاحب الزنادقة في هذه الفترة لم يكن عبدالجلبار بل كان حدوبيه. ثم عن الإجراءات التي تتبعها السلطة العباسية عادة مع الزنادقة لم تتبع مع بشار، فالمفروض أن يطلب صاحب الزنادقة أو الخليفة من بشار أن يرجح عن عقيدته أو (الاستبة) فإذا رفض أعدم وإذا قبل عفي عنه^(٤٥). كما أن دفن بشار في قبر حاد عجرد رواية خالية معبوكة الفرض منها إثبات الزنادقة على بشار على اعتبار أن حاد كان متهمًا بها أيضًا. أما الرواية التي تفترض أن الخليفة التقى بشار صدفة فوجده ثمأً يوذن في غير وقت الصلاة فلا يمكن تصديقها^(٤٦). ولذلك فإن هذه المجموعة من الروايات تفترض افتراضات غير صحيحة لم يتتبه إليها واضعوها، والنقد الداخلي لتونها يجعلنا نسقطها من الحساب، ونسقط معها تهمة الزنادقة عن بشار، فتحعن لا تستطيع أن نرى في بشار أكثر من شاعر متحرر شكاك، وأن حياته الماجنة غير الملتزمة الانهزامية لا يمكن أن تسمح له بأن يكون مرتبطاً بمذهب صوفي ملتزم مثل المأنيبة. أما أبياته حول النار وعن إيليس وغيرهما فهي تعبير قبل كل شيء عن طبيعة بشار المعقنة، ولم تكون أكثر من فورة من فوراته الشعرية ومثال على براعته في استغلال موهبته الشعرية في جذب سامعيه والتأثير على من حوله^(٤٧). وهي بذلك أبيات قيلت من أجل الإثارة والمزاج لا من أجل العقيدة والجدل التي لم يغفل بها بشار. وإذا كانت نرجع روایات المجموعة الأولى فإننا نرى أصوات الاتهام تشير إلى الوزير يعقوب بن داود الذي كان ذات تأثير قوي على المهدي. فقد قرئ المهدي لأسباب سياسية^(٤٨) وبدأ يلعب دوراً رئيسياً في البلاط ودبّر يساعده في ذلك الريبع بن يووس العديد من المؤامرات ضد منافسيه، لعل واحدة منها تخصنا في هذا المجال. فقد أراد يعقوب أن يتخلص من أحد منافسيه في البلاط وهو الوزير أبي عبيد الله بن معاوية^(٤٩) فاتهم ابنه بالزنادقة وحدث الخليفة عن قتله فقتلته وعزل أبوه عن الوزارة. فإذا كان يعقوب وراء مؤامرة من هذا النوع والمستوى مع وزير سابق فليس من الصعب عليه أن يدبّر مؤامرة مشابهة ضد بشار

خاصة بعد أن حُرِّضَ هذا الأخير الخليفة ضد يعقوب، ولعل بشاراً كان يدرك المؤامرات التي تحاك ضده في البلاط فقد خاطب المهدى قائلاً:

أنفاس انقطاع الدر بعد ابتزازه وتبليغ من يسدي الحديث وينسج
وهكذا دفعت العداوة الشخصية الوزير لتدمير قتل بشار بن برد الذي رشحته عوامل أخرى تتعلق بطبيعته وخلقه وجرأته في التعبير عن أفكاره للوصول إلى هذه النهاية المحتومة.

قتل بشار بن برد لا يسبب زندقة حيث لم يثبت بما أوردناه من روایات، أنه مانوي العقيدة أو أنه مرتبط بصورة جدية وملتزم بأي عقيدة معارضة لعقيدة الدولة دينياً أو سياسياً، بل بسبب هجائه المقدع، الذي كان الناس يهابونه، إلى شخص الخليفة وكبار رجال دولته واستغاث بيئي أمية ليعودوا إلى سلطتهم فقد ضاعت الخلافة. وإذا كانت الدعوة لتقليد واقتباس النمط الحضاري الفارسي أحد الأسباب التي أدت إلى اغتيال عبدالله بن المقفع، فإن شعرية بشار واستهزائه ببعض تقاليد العرب ومظاهر عيشهم كانت أوضاع، وما زاد في تأثيرها أنها كانت شعراً يخاطب العاطفة ويبثir النفس. ولعل الأهم من ذلك مهاجة بشار لرابطة الولاء ودعوته الموالي لفصيم عرى الولاء للقبائل العربية فقد كانت خطراً جسماً يهدى النظام الاجتماعي الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي آنذاك خاصة إذا أدركتنا أهمية كتلة الموالي في بلاط المهدى.^(٤٩)

ولعله من الصدق الغريبة أن يحلُّ الرجال ابن المقفع وبشار بن برد الناس من التقرب للسلطان، حيث انذر الأول نتيجة ذلك هلاك الدين، وعبر الثاني عن نفس المعنى شرعاً فقال:

وملوك إن تعرضت لهم عرضوا ديني وشيكاً للعطب^(٥٠)

ورغم ذلك فقد وقع بشار بن برد، كما وقع ابن المقفع قبله، في شباك السلطة العباسية التي لم ترق لها نفسيته الحاذرة المشككة وطبعه المشاكس وأفكاره المتسرعة وكل هذه الصفات كانت معارضه لنهج الخليفة المهدى وسياساته ولطايته الذي كان يود هذا الخليفة أن يظهره به عهده. ولم يكن يعقوب بن داود، مثلما كان سفيان المهلي والي البصرة في حادثة اغتيال ابن المقفع، مجرد واسطة بيد الخليفة بل كان هذا الوزير المدبر والمتفقد لقتله بسبب عداوته الشخصية له كما يكشفها ديوان بشار نفسه. على أننا لا نبرئ الخليفة من المشاركة فقد كان المهدى على علم بما ذُر لبشار وأقر ذلك.

وبعد فإن أهمية بشار في الحياة الفكرية في عصره تبقى كبيرة جداً. ولقد كان هذا الشاعر المطلع ذا شخصية فلدة تدل عليها تلك الضبجة التي أثارها عبوه أو أعاده. وبشار بن برد من هذه الناحية يشبه ابن المقفع، كما يشابهه في النهاية التي انتهت به حياته الحاللة.

الهوامش

- (١) بالاحظ، البيان والتبيين، جـ٣، ص١٤، من ٢٩ - ٣٠.
- (٢) راجع، الأهمي للشريف المرتضى نقلًا عن الصوالي جـ١ ص١٤٣. التعالي، ثمار القلوب، ص١٢١. ابن النديم، الفهرست، ص٣٨.
- (٣) الأهمي جـ١ ص١٢٧. - ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ١ ص٨٤.
- (٤) طه حسين، حديث الأربعاء، جـ٢، ص١٦٢ - ١٦٣.
- (٥) الدوري، الجلور التاريخية الشعوبية، ص١٢١.
- (٦) راجع: Browne, Literary History of Persia, Vol. 1, p. 51.
- (٧) L. Massignon, la Passion d'al-Hallag pp. 186 ff.
- (٨) G. Vajda, les zindiqs en pays d'islam, pp. 173 ff., 182 ff.
- (٩) عبد الرحمن بدوي، الإلحاد في الإسلام، ص٢٦ فما بعد.
- (١٠) حتى أن القدرية وسموا بالزنقة قبل عهد المأمون لقولهم بخلق القرآن (الطبرى جـ٦، ص٣٩٩، ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٣٥٦).
- (١١) فيداء، المراجع السابق، ص١٨٢ - ٢٢٢.
- (١٢) الأصفهاني، الأغاني، جـ٣ ص١٧٦، ١٣٨، ١٣٩.
- (١٣) المصدر نفسه، جـ٣، ٣٥ - ١٣٧.
- (١٤) المصدر نفسه، جـ٣ ص١٤٦.
- (١٥) راجع فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية ٢١٩ - ٢٢٠. كذلك المؤلف نفسه، العباسيون الأوائل جـ١ ص٢٥ فما بعد.
- (١٦) الأغاني، جـ٣، ص٧٢. - بالاحظ، البيان والتبيين، جـ١ ص٣٠. البغدادي، الفرق من ٣٩.
- (١٧) فيداء، المراجع السابق، ص١٩٨.
- (١٨) طه حسين، حديث الأربعاء جـ٢ ص٢٠٩. - الحاجري، بشار بن برد من ٢٤. - عاشر، ديوان بشار، جـ١ ص٢٠.
- (١٩) الأغاني جـ٢ ص١٥٦، ٢١٣. - ابن قتيبة، عيون الأخبار جـ١ ص٣٢.
- (٢٠) الأغاني جـ٣ ص٢٣٥ وكذلك ص٢٣٧. - دائرة المعارف الإسلامية مادة (بشار بن برد).
- (٢١) راجع: ديوان بشار بن برد تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة، ١٩٥١ جـ١ ص٣٢٦ فما بعد كذلك ص٣٧٩.
- (٢٢) الزبيدي، مصادر أخبار بشار، مجلة كلية الآداب، ١٩٦٤ - نفس المؤلف، أضواء على سيرة بشار القسم الأول، مجلة الكتاب، جـ٤، ص٥ - ٢٢، (سنة ١٩٧٥ نيسان).
- (٢٣) أغاني، جـ٣ ص٤٢ - ٤٣.
- (٢٤) المصدر نفسه، جـ٣ ص٤٢.
- (٢٥) المصدر نفسه، جـ٣ ص٥٠.
- (٢٦) المصدر نفسه، جـ٣ ص٦٢.
- (٢٧) المصدر نفسه، جـ٣ ص٢٤.

- (٢٨) كما وأن محمد الطاهر بن عاشور ينفي ما جاء في (رسالة الغفران) البيتين اللذين نسبا إلى بشار في تفضيل النار:
- فتبهوا بما معشر الفجار
والطين لا يسمو سمو النار
- إلييس أفضل من أبيكم آدم
النار عنصره وأدم طينه
- راجع مقدمة (ديوان بشار) الجزء الأول، ص ٢٤.
- (٢٩) أغاني، ج ١٣، ص ٧٤، ص ٧٦.
- (٣٠) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ١٩٦.
- (٣١) ابن قتيبة، كتاب الشعر والشعراء، ص ٤٧٦ – كذلك ديوان بشار ج ٢، ص ٨٨.
- (٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٦.
- (٣٣) الأغاني، ج ٣، ص ١٤٧ – ديوان بشار ج ١، ص ٨٦.
- (٣٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٠ – وهناك روایات رما بالفت في إظهار تقاه وتخرجه ولكنها في الغالب موضوعة من قبل أصدقائه وعبيده، وكتاب الأغاني حاول بها مثل ندم المهدى على قتلها وتخرجه في هجاء آل سليمان العباسى وغيرها.
- (٣٥) أغاني، ج ١٩، ص ٢٤٢.
- (٣٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٦ – ١٤٧.
- (٣٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٣.
- (٣٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٥.
- (٣٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٩ – كان يفسد موالي العرب عليهم ويدعوهم إلى الانفصال منهم ويرغبهم في الرجوع إلى أصولهم وترك الولاء.
- (٤٠) راجع مقدمة ديوان بشار، ج ١، ص ٢٢.
- (٤١) الأغاني، ج ٣، ص ٦٠، ٧٠. – الطبرى، من ٥٣٨ – الجهشيارى، الوزراء والكتاب ص ١١٧ – ١١٨.
- (٤٢) الأغاني، ج ٢، ص ٧٠ فما بعد.
- (٤٣) فيدا، المرجع السابق، ص ٢٠٢.
- (٤٤) الأغاني، ج ٣، ص ٢٤٤.
- (٤٥) راجع: محسن غياض، صورة بشار في الأغاني، مجلة الجمع العلمي العراقي، ١٩٧٠، ٢٠، قارن عاشور، ديوان بشار، ص ٢٤ حيث يعتقد أن هذه الأشعار موضوعة ومنسوبة إلى بشار.
- (٤٦) راجع فاروق عمر، يعقوب بن داود وزير المهدى، مجلة كلية الآداب، ١٩٦٨، ص ٢١٢ فما بعد.
- (٤٧) المرجع نفسه، ص ٣٢١.
- (٤٨) ديوان بشار، ج ١، ص ٨٨.
- (٤٩) عن أهمية هذه الكللة راجع العباسيون الأوائل ج ٢، ص ٥٢ فما بعد.
- (٥٠) ديوان بشار ج ١، ص ٣٠٤.

المقال الثامن عشر

صالح بن عبد القدوس (*) هل يكون الحكيم زنديقاً؟

مقدمة:

اختلاف المؤرخون الرواد وكتاب الفرق الإسلامية^(١) في معنى الزندقة، وقد تبع ذلك اختلاف الباحثين المحدثين^(٢) حول الموضوع نفسه.

ولعل جذور الاصطلاح تعود إلى اللغة السريانية أو ربما كانت اللغة فارسية، خاصة وأن الاصطلاح كان يطلق خلال العصر الساساني قبل الإسلام على الديانة المأثورية الفارسية وأتباع المذاهب الفتنوية المرتبطة بها والتي انشقت عن الديانة الزرادشتية ديانة الدولة الأساسية الرسمية.^(٣)

وفي القرون الإسلامية الأولى استمر الاصطلاح يشير إلى المانويين (الشوري) والمذاهب المرتبطة بهم، في الوقت الذي كانوا يبنون الإسلام ظاهرياً وأسمياً من باب التقى. وهذا نلاحظ اليعقوبي يربط الزندقة بالمانوية فيقول:

فكان - المهدى العباسي - قصده قتل الزنادقة وذلك أنهم كانوا قد كثروا، وما كان ابن المفعع ترجم عن كتب مانى الشوري وكتب ابن ديمسان الشوري وغيرهما...^(٤)

ويؤيد هذا المعنى ابن النديم في فهرسته والمرتضى في أماله والجوهري في الصحاح.^(٥)

ولكن المصطلح اتسع معناه وضفت ارتباطاته بالمانوية في القرون الإسلامية التالية، ليشمل كل المذاهب التي اغرتت عن الإسلام الصحيح وليرتبط بالدهريين والمتكلمين والمتطرفين (الغالة) من الصوفية وغيرهم والماديين والفنوصيين والملحدين، وكذلك المعارضين السياسيين الذين يدينون بأراء دينية سياسية مناهضة للدولة ويعدون خطراً يهدد كيانها. ودخل ضمن هؤلاء كذلك كل المفكرين غير الملتزمين والجان^(٦). ومن هنا نلاحظ بأن ابن منظور وهو متاخر (ت ٧١١هـ / ١٣١١م) عرف الزنديق بأنه الشخص الذي ينفي

(*) نشر هذا البحث في مجلة البيان، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠٠م.

الباري تعالى وثبت الشريك له وينكر حكمته. ويؤيد ذلك الفقهاء المتأخرون مثل التفتازاني (ت ٧٩١هـ / ١٣٨٨م) والبرجاني فيعرفون الزنديق بأنه المبطن للكفر النافى للصانع الحكيم. يقول التفتازاني في توضيح فرق الكفار: قد ظهر أن الكافر اسم لم لا إيمان له، فإن أظهر الإمام خص باسم المنافق، وإن طرأ كفراً بعد الإسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الإسلام، وإن قال بالمنين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشريك في الألوهية، وإن كان متدينًا ببعض الأديان والكتب السماوية المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني. وإن كان يقول بقدم الدهر وإنسانه الحوادث إليه خصن باسم الدهري وإن كان لا يثبت الباري تعالى خصن باسم المعلل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم وإظهاره عقائد الإسلام يطن عقائد هي كفر بالاتفاق خصن باسم الزنديق وهو في الأصل منسوب إلى زند...^(٧)

وقد ظهرت بوادر الزندة في أواخر العصر الأموي ولكن الدولة الأموية لم تكن مستشدة مع الزنادقة ماداموا لا يشكلون خطراً على كيان الدولة، وما يؤيد ذلك أن عدداً من اتهموا بالزندة في مطلع العصر العباسي كانوا من المخضرمين الذين عاشوا في العصر الأموي دون مطاردة أو محاكمة. أما الجعد بن درهم الذي اتهم بالزندة في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الله^(٨) فكان من ألقديرة أسلاف المعتزلة الذين نادوا بتحكيم العقل وحرية الإرادة يعني أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وعارضوا مبدأ الجبر الذي استند عليه الأمويون في تبرير حكمهم، ومن هنا كان قتلهم لأسباب سياسية بمحنة لا بالزندة (يعنى المانوية) التي لم تثبت عليه.

اما في عصر العباسيين الأوائل وخاصة في عهد الخليفة المهدى وما بعده، فإن العديد من المتهين كانوا من المانوية (الثنوية الفارسية) حيث شاعت الزندة وغدت حركة منظمة لها أسلاليها في الدعوة والدعایة لنفسها، ولكن أعداداً أخرى من المتهين لم تثبت عليهم التهمة، ومع ذلك فقد قتلوا بها حيث لم يكونوا سوى متكلمين أو فلاسفة أو شكاوا أو مفكرين غير ملتزمين، لم يرتبطوا بنشاطات السلطة العباسية السياسية والفكرية ولم يبدوا احتراماً كبيراً لها، وقد لقوا مصيرهم المفترى لأسباب سياسية أو شخصية^(٩). ولاشك فإن غموض اصطلاح الزندة وشموليته معناه ساعد السلطة العباسية في إدانة من تشاء من أعدائها بتهمة الزندة، تلك التهمة التي كانت من الناحية الرسمية / الإدارية خطيرة وختلف عن سائر التهم الأخرى، فالزنديق كان مصيره الاعتقال من قبل الشرطة ثم الاستجواب والتحري من قبل القضاة ثم الموت بعد ثبوت التهمة عليه وعدم قبوله الاستئناف.

سيرة صالح بن عبدالقدوس

ليس لدينا معلومات كثيرة عن حياة أبي الفضل صالح بن عبدالقدوس البصري (ت ١٦٧ هـ / ٧٨٣ م)، ولا نعلم كثيراً عن أصله ونسبة، فقد ذكرته روايات دون لقب، بينما أشارت روايات أخرى إلى كونه مولى جذام أو أسد^(١). وهذا أمر احتار فيه الباحثون المحدثون، فأشار الأب لويس شيخو أن أخبار هذا الشاعر (صالح بن عبدالقدوس) قليلة مضطربة لا تكاد تروي غليلاً^(٢) رغم أنه عاش في مطلع العصر العباسي، أما المستشرق جولديسيه فذكر أنها لا تملك إلا معلومات قليلة جداً عن سيرته^(٣). ويؤيد ذلك عبدالله الخطيب بعد أن يتعجب من إغفال المؤرخين لهذا المفكر الفلسف يقول:

.. وبالرغم من المكانة الكبرى التي كان يعتلها صالح بن عبدالقدوس في المجالين الدينى والفكري، وعلى الأخص فى مجال الحكمة وعلم الكلام، فقد كان نصبه الإهمال.^(٤)

على أننا نعلم أن صالح بن عبدالقدوس عاش في البصرة في أواخر العصر الأموي ومطلع العصر العباسي، وهي مدينة لم يكن لها لون سياسى محدد في تلك الفترة التاريخية بل كانت أقرب إلى الحياد في المعتقد السياسي وازدهرت فيها المذاهب المختلفة والفتاوى المتضادة فتعالى فيها العثمانية وأهل الحديث والقدرية أسلاف المعتزلة والشيعة وأهل الكلام والفلسفة جنباً إلى جنب مع أهل العبث والمجون. وكان ابن عبدالقدوس يعيش بعلمه في جوامعها وبمالها وأسواقها ودواوينها يقول الأصفهانى:

كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار الأعمى وصالح بن عبدالقدوس وعبدالكريم بن أبي العوجاء ورجل من الأزدي... فكانوا يجتمعون في نزل الأزدي وينتمونون إليه، فأما عمرو وواصل فمما إلى الاعتزال وأما عبدالكريم وصالح فصححاً للتوبه وأما بشار فبني متغيراً خلصاً وأما الأزدي فمال إلى السننية وهو مذهب المند وبقي ظاهره ما كان عليه.^(٥)

وكان لصالح بن عبدالقدوس في البصرة في العهدين الأموي والعابسي آراء وآراء وآراء في الفكر والسياسة والدين والدنيا عرضته إلى الملاحة أحياناً حيث كان يهرب من البصرة ثم يعود إليها، وربما ناله شيء من العقاب والسجن من السلطة، حيث أشار إلى ذلك في شعره حين يقول:^(٦)

عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا
له حارس تهدا العيون ولا يهدا
من الناس لا تخشى فتنعشى ولا تقفى

إذا دخل السجن يوماً ل الحاجة
طوى دوننا الأخبار سجن منع
قبرنا ولم ندفن فتحن معزز

ويبدو أن صالحًا عالج شتى المجالات في مناقشاته وطروحاته في أسواق البصرة ومساجدها من حكمة وفلسفة ومنطق وأدب وشعر وعلم كلام. ومع أن الروايات تشير إلى ديوانه الذي ضمته بجمل آرائه وأمثاله فقد ضاع، ولم تبق منه إلا التتر البسيير من القصائد والأبيات. ففي رواية: أجمتع في ديوان صالح بن عبد القدوس وهو رجل من شعرائهم (أي العجم) ألف مثل للعرب وألف مثل للعجم.^(١٦)

ولعل ما تبقى من تراث صالح بن عبدالقدوس من أمثال وأشعار ونثر (مثل قصته مع راهب الصين) ي يجعله قريباً للشاعر أبي العتاهية الذي عاصره وكان أصغر منه سنًا وكذلك الجاحظ الذي جاء بعده، فترائه صورة للحياة الاجتماعية في البصرة التي كانت تعدد ثروذجاً يجتمع المدينة الإسلامية بما تعجب به من فعاليات اجتماعية واقتصادية ونشاطات فكرية وسياسية انعكست في تراث صالح بن عبد القدوس وأقرانه، تلك النخبة المثقفة التي تميزت بعطائهما في أدب الحكمة ومساهماتها في علم الكلام والفلسفة التي نقلت مترجمة عن كتب اليونان والهند والفرس، وخوضها في مختلف الموضوعات التي تحتمل الجدل وقد اختلف صالح بن عبد القدوس في مسائل كثيرة مع المعتزلة فهاجرته ولكنه مع ذلك ظل صامداً يجادل آباء المذهب، العالف والنظام وهما من زعماء المعتزلة في البصرة آنذاك.^(١٧)

وفي آخر مرة ترك فيها البصرة إلى دمشق لسبب لا تذكره الروايات التاريخية، أرسل الخليفة المهدى في طلبه حيث حاكمة بنفسه وأمر بقتله وكان حينذاك قد فقد بصره وتجاهز السبعين من عمره حيث يشير إلى ذلك في بيت من آياته:

بـلـوت أـمـور النـاس سـبعـين حـجـة وجـرت صـرف الدـهر فـي العـسـر وـالـيسـر

أفكاره ومهامه

بعدًّا أبدى نشير بان المؤرخين والأدباء والفقهاء الذين ذكروا صالح بن عبد القدوس انقسموا إلى فئات: الفتنة الأولى وهم الذين لم يشروا إلى كونه زنديقاً (معنى مانويأ ثنياً يقول بالمعنى النور والظلمة) بل ذكروه مع الحكماء والمتكلمين من أصحاب الجدل، والفلاسفة والأدباء والشعراء. والشكاك: ومن هذه الفتنة ياقوت الحموي الذي يقول عنه: كان حكيمًا أدبيًا فاضلاً شاعرًا مجيداً^(١٨). والأصفهاني في الأغاني الذي يعده، كما اشرنا من قبل، ضمن ستة من أصحاب الكلام في البصرة، والصفدي في نكت المممان حيث يقول:

كان صالح بن عبدالقدوس من يعظ الناس في البصرة ويقص عليهم وله كلام حسن
في الحكمة فاما الحديث فليس بشيء... (١٩)

^(٤٠) أما الدميري في حياة الحيوان الكبri فيقول: أن صالح هذا هو صاحب الفلسفة.

ولم يذكر كل من الجاحظ واليعقوبي^(٢١) في مجموعة كتبهما صالحًا بن عبد القدوس ضمن الزنادقة. فاما اليعقوبي فقال:

فكان (أبي المهدى) قصده قتل الزنادقة وذلك أنهم كانوا قد كثروا ثم عدد اليعقوبي عدداً من الزنادقة منهم ابن المقفع وابن ديسان وابن أبي العوجاء وحصاد عجرد وبهيس بن زياد ومطعيم بن إياس، ولم يذكر صالحًا بينهم.

أما الجاحظ فيمتدح شعره وحكمته بقوله:

كُوأن شعر صالح بن عبد القدوس وسابق البريري كان مفرقاً في أشعار كثيرة لصارت تلك الأشعار أرفع مما هي عليه بطبقات ولصار شعرها نوادر سائرة في الآفاق، ولكن القصيدة إذا كانت كلها أمثلاً لم تسر ولم تغير مجرب الشوارد....

ولم يude الشاعري من أهل الزنادقة (المانوية) بل من أهل الجدل من الدهريين فقال:

وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين وكبوا مطية الجدل والجهل ومالوا إلى الشغب بالتعصب.. وهذه الطائفة معروفة منهم صالح بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء ومطر بن أبي الغيث وابن الروايني والصيميري فلن هؤلاء طاحوا في أودية الفضالة واستجرروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة.^(٢٢)

وأشار ابن نباتة المصري إلى مذهب صالح بن عبد القدوس فقال:

كان مذهب السوفسطائية فإنهم يزعمون أن الأشياء لا حقيقة لها، وأن ما يستعيده الإنسان يجوز أن يكون على ما شاهده ويجوز أن يكون على غير ما شاهده...^(٢٣). وهذا يعني أن صالحًا كان فيلسوفاً على مذهب اليونان وأن ثوريته إن صحت لم تكن ثورية مانوية فارسية. أما الدجلي فيؤكد: كان صالح حكيناً وإن حكمته كانت سبباً في قتله.^(٢٤)

أما الفتنة الثانية فتشير بوضوح إلى أن السلطة العباسية أو بصورة أدق الخليفة المهدى استدعا صالح بن عبد القدوس متهمًا بإيه بالزنادقة، وكان الراوي لا يرغب أن يتحمل مسؤولية التهمة أو أنه يشكك فيها بصورة غير مباشرة فيعزوها إلى الخليفة دون أن يؤكددها أو ينفيها، ومن هذه الفتنة الخطيب البغدادي الذي يقول:

صالح بن عبد القدوس أبو الفضل البصري مولى أسد أحد الشعراء اتهمه المهدى أمير المؤمنين بالزنادقة فأمر بحمله إليه....^(٢٥)

وفي رواية لياقوت العموى تقول عن صالح بن عبد القدوس ... وله أخبار يطول ذكرها اتهم بالزنادقة فقتلته المهدى بيده...^(٢٦) ومن هذه الفتنة الأخرى عدد من المؤرخين المتأخرین.

أما الفئة الثالثة: فهي التي اتهمته بالزندة إلا أنها اختلفت في طبيعة زندقته وهي ثانية مائية فارسية أم ثانية يونانية. فالمترضي يقول عن صالح فكان متظاهراً مذاهباً للثانية^(٢٧). دون أن يوضح طبيعة الثانية.

بينما يقول عنه ابن شاكر الكتبى قال المرزباني كان (صالح) حكيم الشعر زنديقاً متكلماً يقدمه أصحاب من الجدل عن مذهبهم وينقل الصيفدى عبارة المرزباني كذلك،^(٢٨) ولكن ابن نباتة يؤكد أن مذهب صالح بن عبدالقدوس كان مذهب السوفسطائية^(٢٩) أي الشاوية اليونانية. وفي الوقت الذى يشير ابن المعتز أن صالح أخذ في الزندة فإنه هو نفسه يقر بذلك أن صالحًا بعيد عن الزندة فيقول:

أما الرجل (صالح بن عبدالقدوس) فله من الزهد في الدنيا والترغيب في الجنة والHell على طاعة الله عز وجل والأمر بمحاسن الأخلاق، وذكر الموت والقبر ما ليس لأحد، وكان شعره كله أمثالاً وحكماء.^(٣٠)

ولم يكشف ابن التديم في فهرسته عن طبيعة ثانية صالح بن عبدالقدوس وهي يونانية أم فارسية ولم يذكر أسماء كتبه التي ألفها في هذا المجال ووضع صالحًا ضمن أصحاب علم الكلام وليس الزنادقة قائلًا عنهم:

مؤلفاته كتب مصنفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها وقد نقضوا كتبًا كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك.^(٣١)

إن قراءة موضوعية متأنية للتراجم الأدبية والفلسفية الذي يكتبه من نتاج صالح بن عبدالقدوس لا يشير من قريب أو بعيد إلى فكر زنديقي بالمعنى المتعارف عليه من عصره وهو الفكر المأني الجديد وإن أمثاله الحكيمية وأشعاره هي – كما يقول هو – نتاج خبرته وتجاربه لأكثر من سبعين سنة، وتدور كلها في نطاق الأخلاق والحكمة، ومن هنا كان وصف المرزباني له بالقول حكيم الشعراً أي أن أشعاره تتطابق بالحكمة في غالبية موضوعاتها. وفي بعض قصائده روح تشاؤمية لها ما يبررها حيث كان قد قاتلها وهو في السجن:^(٣٢)

قبurnا ولم ندفن فتحن بمعز	من الناس لا تخشى فعشى ولا نعشى
الا أحد يأوى لأهله معلنة	مقيمين في الدنيا وقد فارقوا الدنيا
كأنهم لم يعرفوا غير دارهم	ولم يعرفوا غير البلى

وفي أشعاره وأمثاله ينصح صالح بن عبدالقدوس الناس بالاحتفاظ بالسر وعدم البوح به إلا للثقة خوفاً من الغدر، ويرى أن المرأة لابد أن يكون حدرأً ومتعدلاً في كلامه وأجوبيته حتى ولو أدى الأمر إلى اتهامه بالسذاجة:

الخرق المشبع له يوماً إذا غضبا
حتى يكون إلى توريطه سبيا
مع الزمان إذا ما خاف أو رغا
من يزرع الشوك لا يقصد به عينا
إذا رأى منك يوماً فرصة وثبا^(٢٣)

لا تفشن سراً إلى غير الليب ولا
قد يمقر المرء ما يهوي فيركبه
شر الأخلاص من كانت مودته
إذا وترت امرأً فاحذر عداوته
إن العدو وإن أبدى مسالمة

ويقول صالح بن عبد القدوس في موضع آخر: ^(٢٤)

فاكثر من تلقى يسرك قوله
ولكن قليل من يسرك فعله
فأدبني هذا الزمان وأهله
وقد كان حسنظن بعض مذهبني
ويدعو صالح في بعض قصائده إلى العزلة وعدم الاختلاط بالناس، وهذا الموقف
ليس بغريب وقد شاع في أيامه ودعي إليه بعض الفقهاء أمثال سفيان الشوري والأوزاعي
وغيرهم، يقول صالح: ^(٢٥)

فتم العزلبي ونما السرور
هجرت فلاناً أزار ولا أزور
أسار الجنداً نزل الأمير؟
فلاني عالم بهم خبير
انت بوحدتي ولزمت بيتي
وأدبني الزمان فلبيت أني
ولست بقائل ما دامت حيَا
ومن يك جاهلاً برجال دهر

ويدعو صالح في أشعاره إلى الرحمة والعدالة والاستفسار عن ذوي القربى والجار،
ويدعو إلى تجنب الإساءة إلى الغير فمثلاً لا يجب المرء أن يسامي إليه أن لا يسمى إلى
غيره، ويرى أن عمل الخير والحصول على المكانة للمرء خير من عدمهما فحياته بدونهما لا
تسوى شيئاً: ^(٢٦)

ولم يكن للمعروف عندك موضع
ولا أنت يوم البعث للناس تشفع
وصود خلال من حياتك أفع
إذا كنت لا ترجى بدفع ملمة
ولا أنت ذو جاه يعيش مجاهه
فعيشك في الدنيا وموتك واحد

ويدعو صالح إلى حسن التربية والتآدب منذ الصغر: ^(٢٧)
قد ينفع الأدب الأطفال في صغر
وليس ينفع بعد الكبرية الأدب
إن الفحصون إذا قومتها اعتدلت
ويدعو صالح إلى طلب العلم وإلى حسن اختيار صنف العلم الذي يتخصص فيه المرء
فيقول:

حمل فأبصر أي شيء تحمل
فأشغل فؤادك بالذى هو أفضل

وإذا طلبت العلم فاعلم أنه
فإذا علمت بأنه متفضل

ويقول في موضع آخر:

فاطلب هديت فنون العلم والأدب
كانوا رووساً فامس بعدهم ذبباً
ناال المعالسي والأداب والرتبها
نعم القرىن إذا ما عاقل صجباً
في كل منزلة قد حل محتجباً
لا تعدلن به دراً ولا ذهباً
به تناال الغنى والدين والحسنا
عما قليل فيلقى اللذ والحريراً
فلا يخادر منه الفوت والسلباً

العلم زين وتشريف لصاحبها
كم سيد بطل آباءه نجباً
ومقرف خامل الآباء ذي أدب
العلم كنز وذخر لا تعادله
أضحى عزيزاً عزيز القدر مشتهراً
يا جامع العلم نعم الذخر تجمعه
أشدد يديك به محمد مفتاحه
قد يجمع المرء مالاً ثم يسلبه
وجامع العلم مغبوط به أبداً

ومع ذلك فإنه يدرك بأن غالبية الناس لا تأبه بالعلم وتفضل عليه الماكاسب المادية التي تؤدي إلى العيش المترف والغذاء الطيب فيقول^(٣٨):

تجول ولا إلى عقل تُؤول
نأت لديهم رجل نبيل
نأت لديهم فدم ثقيل

بقينا في بهائم راتعتات
فإن حدثت عن سمك ويقتل
وإن حدثت عن أبواب علم

ولعل الأهم من ذلك كله - وخاصة فيما يخص موضوع بحثنا - هو كثرة الأبيات الشعرية التي توكل تمسكه بالإسلام، فهو لا ينفك يذكر الله سبحانه وتعالى والحساب والبعث وينصح بالأخلاق والمثل الحميدة التي هي من صلب حياة الإنسان المسلم وسيرته، ولا مجال هنا إلى ذكر كل الأبيات بل سنشير إلى نماذج منها:^(٣٩)

خلوت ولكن قل على رقيب
ولا إن ما يخفى عليه يغيب

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل
فلا تحسبن الله يغفل ساعة

ويقول:

وما غير الإله لها طبيب
فإن البعض من بعض قريب

يمنيني الطيب شفاء عيني
إذا ما مات بعضك فابك ببعضاً

ويقول:

قد تنجي الغمرات وهي شائد
زالت وفرجها الجليل الواحد

لا تيأسن عن انفراج شديدة
كم كربة أنسنت لا تقضي

ويقول:

وان لم تجد عنه عيضاً فداره
ولكنها محفوفة بالكاره

تجنب صديق السوء واصرم حبال
ولله في عرض السماء جنة

ويقول:

فصار لا يطرق من كبره
فإنْه يحسن في فقره

نال على إخوانه كلهم
أعاده الله إلى حاله

ويقول:

لا يشكر الله من لم يشكّر الناس

لأشكرنَّ هماماً فضل نعمت

ويقول:

قد مات من عطش وآخر يفرق
بالجد يرزق منهم من يرزق
التيت أكثر من ترى يتصدق
هذا عليه موسع ومضيق

ما الناس إلا عاملان فعامل
والناس في طلب العاش وإنما
لو يرزقون الناس حسب عقوتهم
لكنه فضل الملائكة عليهم

ويقول:

ويسعد الله أتواماً باقروا

يشقى رجال ويشقى الآخرون بهم

ويقول:

على يده كشف المضرة والبلوى

إلى الله فيما نابنا نرفع الشكوى

ويقول:

يرضي الإله وإن فرطت فالنار
فانظر لنفسك ماذا أنت مختار

الدار جنة عدن إن عملت بما
 مما علان مالناس غيرهما

ويقول في قصيدة الباية (الزيتية):

وأنت الشيبُ فَإِينَ مِنْ الْمَهْرَبِ
وَإِذْكُرْ ذُنُوبَكْ وَابْكُهَا يَا مَذْنَبْ
لَا بَدِيْحَصِّيْ ما جَنِيْتْ وَيَكْتَبْ
بَلِ أَثْبَتَاهُ وَأَنْتَ لَا تَلْعَبْ
سَرَدَهَا بِالرَّغْمِ مِنْكَ وَتَسْلَبْ
دارِ حَقِيقَتِهَا مَتَاعٌ يَذْهَبْ

ولم أر بعد الكفر شرًّا من الفقر

والواقع أن ما ذكرناه من أبيات في العقيدة الإسلامية والحكمة والدعوة إلى الخلق الحميد الذي يدعو إليه الإسلام تعد أيضًا إشارات موقعة ليس فيها دليل للقول بزندقته أو مانويته بل تدعونا إلى القول بإسلامه، ولقد كان كثيرون من العلماء في عصره أو بعد عصره صاحب مذهب في علم الكلام والفلسفة والحكمة والأدب وربما قال الشيء وفهمه غيره على غير قصده، وهذه.

ويقول:

فلم أر بعد الدين خيراً من الغنى

مقتله:

اختللت الروايات التاريخية في تاريخ إعدامه مثلاً اختلفت في إثبات التهمة التي وجهت إليه وهي تهمة الزندقة، ورغم وجود روايات تشير إلى مقتله في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ) أو عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣ هـ)^(١) فالأصح عند المؤرخين الرواد أن مقتله كان في عهد الخليفة محمد المهدي سنة ١٦٧ هـ / ٧٨٣ م المعروف بتعقبه للزنادقة بالسجن والقتل.^(٢)

فقد أمر المهدي بجلبه من الشام إلى بغداد بعد اتهامه بالزنادقة، وبعد مناقشته أعجب بشفافته وغزاره علمه وحكمته فأمر بتنحية سبيله. ولكنه ما لبث أن أعاده إلى الحضرة بعد أن تكلم معه بعض صحابته والقرىء إلى في البلاط مستفسراً منه أنت القائل:
 والشيخ لا يتترك أخلاقه
 حتى يوارى في ثرى رمسه
 كذى الفناء عاد إلى جهله
 إذا أرعوى عاد إلى جهله
 قال: بل يا أمير المؤمنين.

قال: فأنت لا تترك أخلاقك ونحن نحكم عليك بمحكمك في نفسك ثم أمر به فقتل وصلب على جسر بغداد.^(٣)

على أن روایات أخرى^(٤٣) تتهمه بإخفاء دينه الحقيقي أو بتعريفه بالنبي صلى الله عليه وسلم أو بكتابته كبيأ في الزندقة والشك وكلها ضعيفة تفتقر إلى الإثبات كما وأنه نفها هو نفسه نقائباً قاطعاً مردداً القول: لا والله يا أمير المؤمنين، والله ما أشركت بالله طرفة عين فاتق الله ولا سفك دمي على الشيبة.

إن القصيدة التي تضم البيتين الذين قتل فيما صالح بن عبدالقدوس تظهر أن الموضوع يتعلق بالعلم والتعلم في الصغر ولا علاقة له بالدين أو العقيدة حيث تقول القصيدة:^(٤٤)

يعان بالللب على قبشه
كالعود يسقى الماء في غرسه
بعد الذي قد كان من يبسه
حتى يواري في ثرى رمسه
لا يقبسَنَ العلم إلا أمره
وإن من أدبه في المصبا
حتى تراه مورقاً ناظراً
والشيخ لا يتدرك أخلاقه
فلم إذا لم يذكر صاحبة الخليفة الذين حرّضوه على قتلة الأبيات الأولى من القصيدة؟ ولماذا لم يراعوا شيئاً خونته وفقدان بصره وتعلقه بالدين في قوله:^(٤٥)

وجريدة صرف الدهر في العسر واليسر
ولم أر بعد الدين خيراً من القنى
بلوت أمور الناس سبعين حجة
فلم أر بعد الدين خيراً من القنى
ولماذا لم يذكروا شعره في التوبة من الذنوب:^(٤٦)

والأرض صير للعباد مهاداً
صدقت قولي أو أردت عناداً
فوقح من سمك السماء بقدرة
إن المسر على الذنوب مالك
ولماذا لم يتيقنا من صدقه استناداً إلى قوله:^(٤٧)

خلوت ولكن قل عليَّ رقيب
ولا إن ما يغفى عليه بغيَّب
إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل
فلا تحسبن الله بغفل ساعمة
ولماذا لم يستذكر الخليفة المهدي وخاصته قول صالح بن عبدالقدوس في الشك والظن؟^(٤٨)

الآن بعض الظن إثم فلا تكن
ظنوناً لما فيه عليك آثام
لوامع منها ماطر وجهام
ولأن ظنومن المرة مثل سحائب
والغريب أن محكمة صالح بن عبدالقدوس لم تأخذ أسلوب محكمة الزنادقة مما يعطي

ثقلًا أكثر للعوامل الأخرى الفكرية والشخصية التي كانت وراء إعدامه. فالزنديق - وحسب الشرع - كان يستتاب أمام القاضي فإذا اعترف بالزنادقة وتاب أطلق سراحه، أما إذا رفض التوبة وأصر على الاستمرار في مذهبة قتل. أما صالح بن عبدالقدوس فقد انكر التهمة

الموجهة إليه وأكَّد ببراءته وصحة إيمانه وأن ما خلفه من تراث يدل على ذلك. وقد جاء في الرسالة الكمالية عن بيان حكم الزنديق ما نصه: ^(٤٩)

الزنادقة على ثلاثة أوجه: أما أن يكون زنديقاً من الأصل على الشرك، أو أن يكون مسلماً فترتدق أو أن يكون ذمياً فترتدق.

ففي الوجه الأول، ترك على شركه، يعني إن كان من العجم لأنَّه كافر أصلاً.

وفي الوجه الثاني، يعرض عليه الإسلام، فإنَّ أسلم فيها وإلا قتل لأنَّه مرتد.

وفي الوجه الثالث، يترك على حاله لأنَّ الكفر ملة واحدة.

.... وإنما قال: يعني إنَّ كان من العجم لأنَّ المشرك من العرب لا يترك على شركه والحكم فيه أمَّا الإسلام أو السيف.

وقوله في الوجه الثاني صريح في أنَّ الزنديق المسلم لا يفارق المرتد في الحكم وإذا لم يكن داعياً إلى الضلال ساعياً إلى إفساد الدين معروفاً به. والأول لا يخلو من أن يتربى بالاختيار ويرجع عما فيه قبل أن يُؤخذ أو لا. والثاني يقتل دون الأول.... والزنادقة عند الإمام أبي يوسف القاضي يستتاب.

.... أراد بالاستابة طلب التوبة وذلك دليل على القبول، ومرادهم من قبولها قضاءأً بإطلاق النائب لا قبولاً عند الله تعالى لأنَّه أمر لا علم لنا به.

يتبيَّن من هذا النص بأنَّ السلطة العباسية قد تعجلت في قتل صالح بن عبد القدوش بنهمة الزندقة التي كانت بعيدة الاحتمال عنه ولم ثبتت عليه باتفاق الروايات، فلم يكن صالح يأبه بأراء الشريعة (المأنيَّة) ولم يكن مرتبطاً بمحلقاتها، مما يدفعنا للبحث عن دوافع أخرى كانت سبباً في قتله.

ولعل أول ما يلفت انتباها أنَّ صالحأً هذا كان مطارداً وقد سجن أكثر من مرة، وأنَّه في آخر مرة ألقى القبض عليه في الشام. ويعنى آخر فإنَّ صالح بن عبد القدوش كانت له مواقف دينية/ سياسية/ فكرية لا تؤيد السلطة أو على أقل تقدير لا تعجبها. وقد لاحظنا من بعض أبياته التي أوردها وغيرها التي لم توردها أنه كان يدعو إلى العزلة. وقد كانت العزلة وتمنُّب السلطان والناس في هذه المرحلة نزعة يدعو إليها عدد من الفقهاء والمفكرين وأصحاب الكلام وغيرهم من ينتهيون إلى التعبية المثقفة في المجتمع. فصالح بن عبد القدوش - مثله مثل غيره من هذه الفئة - يدعو في أشعاره إلى العزلة وفي الوقت نفسه يدعوا إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق من باب إنكار المنكر لإبراء ذمته. ولذلك فنحن لا نتفق مع بعض الباحثين المحدثين الذين عزوا إلى صالح بن عبد القدوش الميل إلى الزهد والنظرية الشتاوية إلى

الحياة التي كانت تسم بها المانوية لكي يصلوا إلى القول بأنه كان ثنوياً مانوياً في الوقت الذي كانت عزلة صالح تتم عن موقف فكري - سياسي تجاه السلطة، حيث لم يعرف صالح إلا بكونه شاعراً حكيناً متكلماً واعظاً فيلسوفاً يرى رأي الفلسفة اليونانية السنسكريتية. والمعروف أن الفكر اليوناني والثقافة اليونانية التي ترجمت كتبها إلى العربية في الفترة التي عاشها صالح بن عبد القدوس وما بعدها أخذت مساراً يتمثل فيه الصراع بين خلدين اثنين، ثالث في البداية في الصراع بين مثالية أفلاطون والحس الذي تبناه أرسطو، ثم تطور إلى الصراع بين العقل والتجربة وقد تأثر صالح كغيره من فلاسفة عصره بهذه الشريعة اليونانية وحاول أن يفسر أفكاره على نهجها ولكن أعداءه نسبوه إلى الشريعة المانوية لكي يتم لهم بالزنقة. ومن هنا جاء قول التوحيدى بأن صالح لم يكن مانوياً ساذجاً بل فيلسوفاً متأثراً بالسنسكريتية اليونانية.^(٤٠)

وكما دعى صالح بن عبد القدوس إلى العزلة كموقف فكري /سياسي/ ، تكلم في القدر (حرية الإرادة) على غط معاصريه وأسلافه من القدريه. فأشار إلى حرية الإنسان في اختيار أفعاله وإلى إثبات عدالة الله تعالى يعني نفي الظلم عنه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، وكان هذه الفكرة انعكاسات سياسية حيث ترمي إلى موقف معارض للسلطة الأموية ومن ثم العباسية التي مالت هي الأخرى إلى فكرة الجبر يعني أن العبد عابر على أفعاله المقدرة مسبقاً. يقول صالح بن عبد القدوس في هذا المجال:

إحدى ثلاث خصال في معانيها
فاللصوم يسقط عنا حين نأيتها
إن كان يلحقنا من لائم ليها
صنع فما الصنع إلا ذنب جانبيها

لم تخلي أفعالنا اللاتي نسلل بها
أما تفرد مولانا بصنعتها
أو كان يشركنا فالصوم يلحقه
أول لم يكن لالهي في جنابتها

ويقول كذلك:

أني على الذنب عمول ومبور^(٤١)

ولا أقول إذا ما جئت فاحشة

ويقول:

من الأمر ما لم يرضه نصحاوه^(٤٢)

ولن يهلك الإنسان إلا إذا أتى

ويقول:

واذكر ذنبيك وابكها يا ملذب^(٤٣)

دع عنك ما قد كان في زمن المصا

لابد بمحضي ما جنحت ويكتب

واذكر مناقشة الحساب فإنه

ويقول:

إن المسرّ على الذنب مالك
صدق قولى أو أردت عناداً^(٤)

ويقول:

ومالحق الحاجات مثل مثابر
ولا عاق عنها النجح مثل تواني

إن هذه الأبيات وغيرها تؤكد على أن صالح بن عبدالقدوس قد تكلم من قضايا
كانت تعد حساسة في عصره وإياب وجهة نظر مغایرة لأصحاب الأمر والمتقدمين في الدولة.

وإذا أضفنا إلى هذا نقهء لما يشاهده في مجتمع عصره من افساح المجال أمام بعض
الوصوليين الذين ينافقون لأولي الأمر، بينما يبقى الآخرون مبعدين عن كل جاه أو نفوذ أو
ثروة. وقد أثار نقهء هذا العديد من المقربين للسلطة وأصحاب الثروة وخشووه على نفوذهم
فأوغروا صدر الخليفة المهدى عليه متهمين إيه بالزندقة، وهذه الأبيات تمازج من نقهء في
هذا المجال:^(٥)

عجبت لدھر ما تقضي عجائبہ
واسهرني طول التفكير أنسی
ولو كلف التقى لقلت مضاربہ
أرى عاجزاً يدعى جليداً لنشمہ
ولولا التقى ما أعجزته مذاهبہ
وعفاً يسمى عاجزاً لشضاضة
يسوؤه إخوانه وأقاربه
وأحمد مصنوعاً له في أمره
ولا نائل جزل تعدد مواهبه
على غير حزم في الأمور ولا تقى

المائدة:

حضر صالح بن عبدالقدوس في أكثر من بيت في قصائده القليلة المتداولة من كثرة
الكلام ودعى إلى الصمت وقلة الكلام حيث يقول:^(٦)
لا تتطقن بمقالة في مجلس
تحتشي عساقيها وكن ذا مصدق
إن البلاء موكل بالمنطق
واحفظ لسانك أن تقول فتبلي

ويبدو أن صالح نفسه لم يستند من هذه النصائح والتحذيرات، فكان يتكلم في مسائل
الجدل والفلسفة وعلم الكلام والأدب والشعر، وكان يتطرق إلى مسائل حساسة لها
انعكاسات سياسية/دينية، وقد حبكت حول مواقفه وأفكاره وروايات لا يمكن تصديقها أو
إثباتها، ولعل الصورة العامة التي تخرج بها من جمل الروايات التاريخية الموثوقة أن صالح
بن عبدالقدوس كان شاعراً حكيناً ومتكلماً على طريقة الفلسفة السفسطائيين وإذا كان قد
ظهر منه آقوال أو أبيات يمكن تأويلها أو تفسيرها بأنها تترجم عن العقيدة الإسلامية فهي،

إن صحت نسبتها إليه، إنما قيلت من أجل المزاح أو الظرف لا من أجل الجد أو العقيدة. ولنا أن ننكر قول الدبلجي في كتابه (الفلاحة والمفلوكون) عن صالح بن عبدالقدوس فانظر إلى الفلاحة قال حكمة فكانت سبباً في قتلها!!، وهذا يذكرنا بقول صالح بن عبدالقدوس نفسه والذي يمكن أن يطبق على حالته:

رب مزاح قد دعا حفأً إلى نفس الممساح^(٥٧)

لقد قتل صالح بن عبدالقدوس لا بسبب الزندقة (المانوية) التي لم ثبتت عليه، وإنما بسبب دعوه إلى أنكار لم تكن في مصلحة السلطة أو المقربين إليها، وكذلك بسبب موقفه من السلطة، حيث كان يجذب الابتعاد عنها وعدم التعاون معها كما لاحظنا ذلك في شعره، وبهذا أوصله هذه الأفكار والواقف إلى نهاية المحتومة من خلال بعض صحابة الخليفة الذين لم ترق لهم مواعظه وحكمته وجرأته في التعبر عنها شعراً مؤثراً يصل إلى التفكير والقلب فاتهمته بالزندة، وقد لاقى هذا الاتهام (الزندة) هو في نفس الخليفة لأنه كان موافقاً لسياسته في مطاراتتهم، وموافقاً كذلك للطابع الذي كان يود هذا الخليفة أن يظهر به أمام الناس إلا وهو المهدي أو المنتظر مبيداً البدعة وقصاب الزنادقة، فصدق فيه قول الشاعر

فاضي القضاة الباعوني^(٥٨)

والده وكأن سيفاً متضى
أباد كل كافر زنديق
وكان مهدياً على التحقيق!!

ولعلنا في نهاية المطاف نتفق مع قول محمد مهدي البصیر بأن الزندقة كانت الستار الذي يسدّله بعض ولاة أمور في مطلع العصر العباسي لتبرير تحالفهم من بعض المفكرين وال فلاسفة الناشطين الذين تصبح أنكارهم وفعاليتهم خطراً على الدولة ولم يكن صالح بن عبدالقدوس، كما يقول شكري فيصل إلا مُنقلاً فـراً كثيراً من كتب الفلسفة والحكمة وديانات الأمم السالفة من فرس ويونان.^(٦٠)

- (١) راجع: ابن منظور، لسان العرب، بيروت، ١٩٥٥ - ١٩٥٦، مجلد ١٠ من ١٤٧.

الزبيدي، تاج المروس، مجلد ٦ من ٣٧٣. الرازى، خاتم الصحاح، ص ٢٧٦.

الفتنازاني، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، ٥٦، البرجاني، المصباح، ١٣٨.

الخوارزمي، مفاتيح العلوم، لبنان ١٨٩٥ م، ص ٢٥، ابن حزم، الملل والنحل، القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢٠ هـ ج ٢ من ٧٣.

(٢) راجع مثلاً: الأب سبستيان رنفاليسوسي، أصل كلمة زنديق، مجلة الشرق، بيروت، عدد ١، ١٩٢٨، ٦٨١.

الأب لويس شيخو اليسوعي، الشاعر صالح بن عبد القدوس، مجلة الشرق، بيروت، عدد ١، ١٩٢٨.

القس إسحاق أرملا السريانى الكاثوليكى، قصة صالح بن عبد القدوس مع راهب الصين، مجلة الشرق، بيروت، عدد ٢، ١٩٣٠، ص ٢٧٤ فما بعد.

B. Lewis, Some observations... studia Islamica, Vol. 1, 1953, pp. 43-63.
Goldziher, Salih b. Abd al-Kuddus, I.C.O., 1893, pp. 104 ff.

عبد الله الخطيب، صالح بن عبد القادر البصري، بغداد، ١٩٦٧، عبد العزيز الدورى، الجلدورى التارىخية للشمعوبية، بيروت، ١٩٦٢، ص ١١ فما بعد.

E.I. (١), (Zandiq)

ماسينون، الحلاج، باريس، ١٩٢٢، ص ١٨٦ فما بعد.

(٣) Lewis, op. cit, pp. 54-56.

(٤) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، طهران، ١٣٢٣ هـ، ص ٩.

(٥) ابن النديم، الفهرست، القاهرة، ١٣٤٧ هـ، ص ٤٨٧ فما بعد. المرتضى، الأمالي، القاهرة، ١٩٤٤، ج ١، ص ١٤٤. الجوهري، الصحاح، ص ١٣٨ فما بعد.

(٦) عبد الرحمن بدوى، من تاريخ الأخلاق فى الإسلام، ص ٣٤.

Vajda, Les Zindiqs en pays d'Islam..., R.S.O., WVII, 1938, pp. 173f
B. Lewis, op. cit., pp. 55-56.

عبد الله الخطيب، المراجع السابق، ص ٥٥ فما بعد.

عبد العزيز الدورى، مقدمة في تاريخ مصدر الإسلام، بغداد، ١٩٤٩، ص ٣٩.

(٧) الفتنازاني، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، ص ٨٣. راجع كذلك ابن كمال باشا، الرسالة الكمالية، ص ٥٧-٥٦.

(٨) عن الجعدي بن درهم راجع: مصادر الفرق الإسلامية، انظر كذلك محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، بيروت، ١٩٩٤.

B. Lewis, op. cit, p. 55

(9) Goldziher, op. cit, pp. 107ff.

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة ١٤٤٩ هـ ج ٩ ص ٣٠٣. أبو الفرج الأصفهاني، الأفاني، بولاق ١٢٨٤ هـ ج ٣ ص ٤٧. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ليرزك ١٨٦٦ م، ج ١٢

- ص ٦. الكتبي، فوات الوفيات، ج ١ ص ٣٩١. ابن المعتمر، طبقات الشعراء، مصر ١٩٥٦، ص ٩٠ فما بعد.
- (١١) لويس شيخو، الشاعر صالح بن عبد القدوس، ص ٨١٩.
 (١٢) جولديسيهير، صالح بن عبد القدوس، ص ١٠٩.
 (١٣) عبدالله الخطيب، صالح بن عبد القدوس البصري، ص ٦٤.
 (١٤) الأصفهاني، الأغاني، ج ٣ ص ١٤٦.
 (١٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ٣ ص ١٥٥. الجاحظ، المحسن والأصداد، ص ٣٨.
 (١٦) الحسن بن عبدالله العسكري، التفضيل بين بلاغتي العرب والمعجم في مجموعة رسائل، القدسية، ١٣٠٢ هـ ص ٢١٧.
 (١٧) عبدالله الخطيب، صالح بن عبد القدوس البصري، ص ٧٠ فما بعد. علي سامي النشار، تشاءة الفكر الفلسفى، القاهرة ١٩٦٦، ج ١ ص ٢٥٦.
 (١٨) ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج ١٢ من ٦.
 (١٩) الصدقى، الرأى بالوفيات، استانبول، ١٩٣١، ص ١٧١.
 (٢٠) الدميري، حياة الحيوان، ج ١ ص ٣٣.
 (٢١) اليقينى، مشاكلة الناس، ص ٩. الجاحظ، البيان والتبيين، القاهرة ١٩٤٨، ج ١ ص ٢٠٦.
 (٢٢) التعالى، الإماعن والمواسبة، ج ٢ من ٢٠.
 (٢٣) ابن نباتة المصري، سرح العيون، مصر ١٩٥٧، ص ١٢.
 (٢٤) الدلبى، الفلاحة والمفلوكين، المعرف ١٣٨٥ هـ ص ١٧١.
 (٢٥) الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج ٩ ص ٣٠٣.
 (٢٦) ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج ١٢ ص ٦. الأولي، خلاصة الذهب المسبوك، ص ١١٠.
 (٢٧) المرتضى، الأمالي، ج ١ ص ١٤٤.
 (٢٨) الكتبي، فوات الوفيات، ج ١ ص ٣٩١. الصدقى، المصدر السابق، ص ١٧١ - ١٧٢.
 (٢٩) ابن نباتة، المصدر السابق، ص ١٢٧.
 (٣٠) ابن المعتز، الفهرست، ص ٤٨٧.
 (٣١) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٧. عبدالله الخطيب، المرجع السابق، ص ٧٦.
 (٣٢) المرتضى، الأمالي، ص ١٤٥.
 (٣٣) راجع: البختري، الحماسة، القاهرة، ١٩٢٩، ٥٨. الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج ٩ ص ٣٠٣.
 (٣٤) عبدالرحمن ناجم، هدية الأمم ونبأ الحكم، بيروت ١٣٠٨ هـ ص ١٣١. عبدالله الخطيب، المرجع السابق، ١٣٠.
 (٣٥) ابن بدران، تهذيب تاريخ ابن عساكر، دمشق ١٣٢٩، ج ٦ ص ٣٧٥. الصدقى، نكت الميمان، مصر ١٩١١، ص ١٧١.

- (٣٦) البحري، الحماسة، ص ٣٣٩.
- (٣٧) حول الآيات المتعلقة بالتربيه والعلم راجع: جولدتساير، المرجع السابق، ص ١١٨. راجع كذلك ابن بدران، تهذيب، ج ٢ ص ٣٧٥ - ٣٧٥ . ناجم، هدية الأمم، ٣٥.
- (٣٨) عبدالله الخطيب، المرجع السابق، ص ٨.
- (٣٩) راجع هذه الآيات في مجموعة القصائد التي جمعها كل من الأب لويس شيخو اليسوعي، عبدالله الخطيب وجولدتساير.
- (٤٠) الأصفهاني، الأغاني، ج ١٤. المبرد، الكامل، ج ٢ ص ٧.
- (٤١) الطبرى، تاريخ القاهرة، ١٩٦٧، ج ٦ ص ٢٨٩. العقوبى، مشاكلة الناس، ص ٢٤. الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج ٩ ص ٣٠٣.
- (٤٢) الخطيب البغدادى، المصدر السابق.
- (٤٣) ابن المعتر، طبقات الشعراء، ٩٠. المرتضى، أمالى، ج ١ ص ٤.
- (٤٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١ ص ١٢٠. الأصفهاني، الأغاني، ج ٣ ص ١٤٦. ابن عبدربه، العقد الفريد، القاهرة، ١٩٤٠، ج ٢ ص ٤٢٦.
- (٤٥) أبو نصر المقدسى، الطائف والظراف، القاهرة، ١٣٢٤ هـ ص ٣٩.
- (٤٦) ابن المعتر، طبقات الشعراء، ص ٩١.
- (٤٧) البحري، الحماسة، ٣٦١.
- (٤٨) المصدر نفسه، ٤٠٢.
- (٤٩) ابن كمال باشا، الرسالة الكمالية، بيروت، د.ت. ، ٦١-٦٢.
- (٥٠) عبدالله الخطيب، صالح بن عبدالقدوس البصري، ص ٧٧-٧٨.
- (٥١) راجع: المرجع نفسه، ص ٨٣.
- (٥٢) ابن بدران، تهذيب تاريخ دمشق، دمشق ١٣٤٩ - ١٣٢٩ هـ ج ٦ ص ٣٧٥، ٣٧٦. الماوردي، أدب الدين والدنيا، مصر ١٩٥٥.
- (٥٣) الدميري، حياة الحيوان الكبرى، ج ١ ص ٢٩.
- (٥٤) ابن المعتر، المصدر السابق، ٩١.
- (٥٥) المصدر نفسه، ٩٢.
- (٥٦) البحري، الحماسة، ٣٦٨.
- (٥٧) لويس شيخو، مقاطع من شعر صالح بن عبدالقدوس، المرجع السابق، ص ٨٢٣ قطعة ١٦.
- (٥٨) شمس الدين الباعونى، أرجوزة لطيفة في التاريخ، خطوطه باريس، المكتبة الوطنية، ورقة ١٢.
- (٥٩) محمد مهدى البصیر، الأدب العباسى، بغداد، د.ت. ، ص ١٨٣.
- (٦٠) شكري فیصل، المجتمعات الإسلامية، ص ٤٠٨.

المقال التاسع عشر

مؤامرات الخشيشية لاغتيال

صلاح الدين الأيوبي^(*)

على سبيل التمهيد:

في القرن الخامس المجري الحادي عشر الميلادي كان العالم العربي - الإسلامي يمر بحالة من القبض السياسي والتفكك الإداري واللامبالاة، ولقد شجعت هذه الحالة على ظهور حركات سياسية مناهضة للخلافة العباسية وعقيدتها وقيمها سواءً في الداخل أو في الخارج، وكان الهدف واحداً وإنجهود مشتركاً فالحركات الداخلية تسعى إلى هدم المجتمع من الداخل وتقويتها مادياً ومعنوياً، وكان لا بد لها أن تبرقع بالدين لكنه تنشط بين الرعية وتكسبها إلى جانبها ثم تستخدمها لضرب الخلافة بكل ما تثله من قيم إسلامية ومثل عربية تستبدلها بنظام جديد لا يمت إلى العروبة أو الإسلام بصلة، ثم يأتي دور العدو الخارجي الترسيص الذي يتغصن فيجهز على البناء التداعي والمنثور من الداخل وحينذاك يتحقق الهدف المشترك.

لقد كانت الحركة الباطنية الخشيشية تمثل في تلك الفترة التاريخية الحركة المدama من الداخل، أما العدو الخارجي فكان يتمثل بحملات الفرنج على بلاد الشام ومصر والتي عرفت باسم ألحروب الصليبية.

أما الدعوة الخشيشية^(*) فهي دعوة إسماعيلية متطرفة، زعيمها الحسن بن الصباح نشأ في قم وانضم إلى الإسماعيلية في فترة مبكرة من حياته، ثم انشق عن المذهب الإسماعيلي التقليدي ليؤسس مذهبًا جديداً (الخشيشية) في بلاد فارس ولكنه ما لبث أن أعلن عن ضرورة نشر المذهب في كل العالم الإسلامي عن طريق تصدير الدعوة الخشيشية. إلا أن هذه الدعوة فشلت في الانتشار في العراق مقر الخلافة العباسية وفي أقاليم الخليج العربي. ولكنها تذكرت عن طريق الدعاة أن تجد موطيها قدم لها في أماكن متفرقة من بلاد الشام كانت ارتباطات الخشيشية الفارسية قوية في أغلب الأحيان بالخشيشية في بلاد الشام.

(*) نشر هذا المقال في مجلة آفاق عربية البغدادية، العراق، ١٩٨٦. م.

أما الفرنج الصليبيون فالواقع أن النجاح الذي حققه حملتهم الأولى في أواخر القرن الخامس الهجري لم تدركه آية حلة أخرى جاءت بعدها. إذ أنها تمنت من احتلال الأراضي المقدسة بفلسطين وتأسيس أربع إمارات لاتينية في المشرق العربي، لقد انتهز الفرنج فرصة القوضى والصراع السياسي في العالم العربي الإسلامي احتلوا أنطاكية سنة ٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ م ثم احتلوا القدس سنة ٤٩٣ هـ / ١٠٩٩ م. وهنا يشير البروفسور جب^(٣) قائلاً: أما أن الحملة الصليبية الأولى مدينة إلى حد كبير في لهاجاها إلى ضعف المقاومة التي لاقتها فحقيقة يقبلها كل المؤرخين. ويزيد المؤرخ ستانلي لين يiol الموقف وضوحاً حين يقول: كون قيادة الزمن قليلاً بحملة الصليبيين الأولى لصدتهم قوة السلاجقة ولو تأخر بهم قليلاً لكان من المحتمل أن يلقى بهم عماد الدين زنكي أو نور الدين محمود في البحر الذي جاؤوا منه. ولكنها كانت فترة من الفترات السعيدة للأوروبيين أن قرروا السير إلى الأراضي المقدسة في هذا الوقت بالذات حيث اضطرب النظام في الدولة الإسلامية.^(٤)

لقد كان طبيعياً أن يتعاون الحشيشية مع الفرنج مadam العدو واحداً والمدف مشتركاً، الواقع أن التعاون بدأ منذ وقت مبكر جداً وبعد وفاة نور الدين محمود مباشرة حيث تصدعت الجبهة في بلاد الشام ومصر، وكان صلاح الدين الأيوبي لا يزال في مصر. وقد تقرر أن يقوم أمروري ملك بيت المقدس الصليبي وأمير صقلية بالهجوم على مصر. وفي الوقت الذي يتقدم صلاح الدين لصد المهاجم يتأمر الإسماعيلية في القاهرة ضد الحكم الأيوبي ويطيحون به ليصلوا من جديد إلى عودة الدولة الفاطمية^(٥). وقد اتفق الفرنج والإسماعيلية أن يكون موعد المؤامرة شهر نيسان سنة ١١٧٤ / ٥٦٩ هـ لأنه الوقت الذي تكون فيه العساكر متباudeلة في نواحي إقطاعاتهم على قرب من موسم غلاتهم وأنه لم يبق في القاهرة إلا بعضهم^(٦) ولكن المؤامرة الإسماعيلية - الصليبية فشلت بسبب وفاة أمروري ملك بيت المقدس، وتأخر وصول الأسطول الحربي الصقلبي بقيادة تانكرد حتى حزيران من السنة نفسها، وخرج صلاح الدين متتصراً بعد سحق المؤامرة الثلاثية على حكمه في مصر.^(٧)

إلا أن التعاون الحشيشي - الفرنجي استمر حيث يشير المؤرخ وليم الصوري إلى أن زعيم الإسماعيلية (الخشيشية) السورية راشد الدين سنان أرسل سنة ٥٦٩ هـ وفداً على امريريك ملك بيت المقدس لعقد اتفاق تعاون بينهما. واستقبل الوفد بحفاوة في القدس. ولاشك بأن زيارة هذا الوفد ثبتت قبل وفاة امريريك أي قبل مؤامرة القاهرة آفة الذكر. بل إن بعض المؤرخين المسلمين يرون بأن الحشيشية في بلاد الشام وفرسان الاستبارية الفرنج كانوا حلفاً ضد صلاح الدين الأيوبي والأمراء التابعين له. وأن الحشيشية كانت تنشر دعوتها المتطرفة تحت حماية فرسان

الاسبارتارية، مقابل أن يرسل الحشيشية الإرهابيين (الفداويه) لاغتيال الأمراء الذين يظهرون عداوة واضحة ضد الاسبارتارية، وهذا ما حدث للأمير ريموند والأمير بوهيموند الرابع اللذين قتلا من قبل الحشيشية بتحريض من الاسبارتارية.^(٤)

كما تعاونت الحركة الحشيشية مع اليهود، فقد كان رأس الجالوت وهو زعيم الطائفة اليهودية في المشرق يحيط اليهود سراً على التعاون مع الحشيشية، وقد أشار بنiamين التطيلي الذي زار المنطقة في هذا الوقت بالذات إلى وجود حوالي ٤ آلاف يهودي مع الحشيشية السورية يقاتلون معهم ويأترون بأمرهم ومنهم علماء في الدين تابعين إلى رأس الجالوت.^(٥)

وأكثر من هذا فإن الحشيشية وهي حركة متطرفة منشقة عن الإسماعيلية التقليدية التي كانت الدولة الفاطمية في مصر، لم تتوρع عن مساعدة البقية الباقية من الإسماعيلية الذين دبروا المؤامرة سنة ٥٦٩هـ / ١١٧٤م آنف الذكر من أجل القضاء على حكم صلاح الدين الأيوبي في سنته الأولى. فقد جرت مفاوضات سرية بين أقطاب المؤامرة وبين راشد الدين سنان للتخطيط والتعاون، فمادام العدو مشتركاً وخطراً فلا يأس من التفاهم ونسيان الماضي والتغاضي عن الخلافات السياسية والعائلية بين الفرقة الإسماعيلية الأم والحركة الحشيشية المنشقة عنها.^(٦)

محاولات اغتيال صلاح الدين الأيوبي:

من المعروف أن الحشيشية الإسماعيلية السورية تفرعت وترعرعت في كتف الحشيشية الفارسية وهذا فقد تبنت عقيدتها وتعاليمها وعقدتها في كره قيم العروبة وتعاليم الإسلام الصحيح. وحين تسلم راشد الدين سنان زعامة الحشيشية السورية سنة ١١٦٢هـ / ٥٥٨م تحولت نزعة في حب السلطة والزعامة ورُوّجَت أن يكون الزعيم الأوحد للخشيشية^(٧). فحاول أن يشق طريقاً مغايراً عن الحشيشية الفارسية وأعمل ذكر الزعامة الفارسية بل أكثر من ذلك جعل نفسه إلهاً مقدساً للخشيشية السورية^(٨). إن ذلك يعني من جهة ما يعني بأن طموحات راشد الدين سنان كانت من السعة بحيث بات يحلم بالاستيلاء على كل بلاد الشام ثم التوسيع بعد ذلك إلى الأقاليم المجاورة.

ولكن في هذه الفترة بالذات ظهر صلاح الدين الأيوبي على المسرح السياسي في بلاد الشام بطلأً للوحدة الإسلامية وداعية للجهاد المقدس ضد التحريرية الداخلية وضد الغزو الفرنجي الأجنبي، وهذا دون شك هو ما جعل منه العدو الرئيسي للخشيشية وللمصلبيين على السواء. فضلاً عن اختلافه مع الأمراء الزنكيين في الموصل وحلب الذين كانوا ضد الوحدة بزعامة صلاح الدين الأيوبي.

ففي الرسالة التي أرسلها صلاح الدين الأيوبي للخليفة العباسى في بغداد سنة ١١٨١ هـ يشير صلاح الدين إلى التفاهم بين الموروث الثلاثي: الحشيشية والفرنج وبعض الزنكيين، مؤكداً على دوره كمدافع عن الإسلام ضد الفرنج والخشيشية الزنادقة التحريفين والأمراء الزنكيين الذين لم يتورعوا من التحالف مع الأجنبي الغازي والزنادقة الباطليين. ويبدو من بعض روایات التاريخ أن الزنكيين أعطوا الحشيشية حرية نشر مذهبهم وسمحوا لهم ببناء مركز للدعوة في حلب. كما وأن الحشيشية أنفسهم من أجل كسب ود الفرنج والتحالف معهم عدوا إلى احتتمال اعتناقهم المسيحية حسب ما يرويه المؤرخ وليم الصوري.^(١٢)

وفي هذه الفترة بالذات جرت محاولات لاغتيال صلاح الدين من قبل الحشيشية:

(١) **المحاولة الأولى**^(١٤) وكانت في شهر جمادى الآخرة من سنة ٥٧٠ هـ - كانون الأول من ١١٧٤ م وقد ثمت المحاولة حين كان صلاح الدين الأيوبي يحاصر حلب. وتتفق الروایات التاريخية مع بعض الاختلاف في التفص إلى اتفاق سعد الدين كمشتكيين أتابك حلب مع راشد الدين سنان على قتل صلاح الدين مقابل أموالٍ وضياعٍ يوديها أتابك إلى زعيم الحشيشية وقد استطاعت مجموعة من القضاة الحشيشية التغلغل في معسكر صلاح الدين ولكن أحد الأمراء من الجيش الأيوبي عرفهم وانفضح أمرهم. تقول الروایة التاريخية.^(١٥)

وأرسل سعد الدين كمشتكيين إلى سنان صاحب الإسماعيلية همسياف وقلاعها وبذل له أموالاً كثيرة ليقتل السلطان فأرسلوا جماعة منهم إلى عسكره فعرفهم الأمير ناصح الدين خارتكين وكان مثاغراً لهم لأي شيء جئتهم وكيف تم اسقاطهم على الوصول فجرحوه جراحات فمات منها رحمه الله.

وقد حدثت مصادمة بين الإرهابيين وبعض الجندي ذهب ضحيتها بعضهم كما هجم أحدهم على صلاح الدين ليقتله ولكنه قتل قبل أن يصل إليه. وقد قتل بقية الحشيشية دون أن يتعرض صلاح الدين إلى أي أذى في هذه المحاولة الثانية.

ولابد أن نشير هنا أن بعض المصادر لا تشير بالاسم إلى أتابك حلب كمشتكيين بينما هناك مصادر أخرى تشير إليه شخصياً بل تشير إلى أمراء حلب بصورة عامة.

(٢) **المحاولة الثانية**^(١٦) وقد ثمت في شهر ذي القعدة من سنة ٥٧١ هـ مايس ١١٧٦ م أثناء محاصرة قلعة عزاز وهي من قلاع حلب الهمة. وكانت هذه المحاولة أكثر خطورةً من الأولى حيث استطاع الإرهابيون الحشيشية أن يلبسو الرزي العسكري للجند الأيوبي وأن يتغللوا داخل المعسكر وينضموا إلى صفوف المقاتلة حتى توآتاتهم الفرصة المناسبة لاغتيال صلاح الدين الأيوبي.

وقد هاجم الفداوية صلاح الدين وضربه أحدهم بسكين على رأسه ولكن صلاح الدين كان ومنذ المحاولة الأولى على حياته قد اتخذ جملة احتياطات لحماية نفسه فكان:
لا ينزع الزردة عن بده ولا صفات الحديد من على رأسه.

وحين ذهبت الضربة الأولى هباء ثانية الإلهامي بضربة أخرى جرحت صلاح الدين في وجهه حيث سال دمه ولكن صلاح الدين أمسكه بقوته من يده حيث أدركه أحد القادة وقتلته.

ولكن إلهامياً آخر هاجم صلاح الدين فأعترضه أمير آخر وقتله غير أنه أصيب بضربة سكين توفي على أثرها. ثم تقدم إلهامياً ثالث للقيام بالعمل فقتل دون ذلك. ولما رأى الإلهامي الرابع الحالة هرب فللحقة الجندي وتقطله.

لقد أذاعت المحاولة الثانية القادة والجندي في معسكر صلاح الدين، كما وأنها تركت أثراً واضحاً في نفسية صلاح الدين. وقد توقف القتال في ذلك اليوم كله بسبب الحادث. واستعرض صلاح الدين جنده وأخرج منه كل جندي أنكره أو لم يعرفه. كما اتخذ احتياطات جديدة وشديدة لحماية نفسه من أي غدرة يقوم بها الخيشيشية خاصة وأن الخيشيشية أثبتت من خلال عملياتها هذه دقة وسرعة تنظيماتها بحيث استطاعت أن تتغلغل داخل معسكر صلاح الدين دون أن يكتشف أمرها. كما وأن الإلهاميين لم يهاجروا صلاح الدين مرة واحدة فلربما استطاع واحد منهم أن يتحقق المدح دون أن يكشف أمر البقية الباقية^(١٦). وبالنظر لأهمية وخطورة هذه المحاولة فإن معلوماتنا عنها جيدة بحيث تذكرها كل المصادر ذات العلاقة، إلا أن المصدر الوحيد الذي يفهم أمراء حلب بالتحريض على المؤامرة والاتصال بالخشيشية هو ابن أبي طي الذي يشير أبو شامة إلىه في الروضتين، يقول ابن أبي طي بأن أمراء حلب عادوا إلى دساتهم ضد السلطان صلاح الدين وكفروا للمرة الثانية إلى راشد الدين سنان وأنقعوا بهم والوعود باغتيال صلاح الدين.

وكان لابد أن يرد صلاح الدين الأيوبي على الحادثة فقرر التقدم نحو قلاع الخيشيشية في بلاد الشام وتخر فيها فحاصرهم واحتل بعضها مثل الكهف والقدموس والعليقة والرصافي ولكن حصن مصياف على الساحل قرب مدينة طرابلس ومركز زعيم الخيشيشية راشد الدين سنان استعصى عليه ولم يتمكن من احتلاله حيث انسحب منه بعد أسبوع من الحصار. ويدو أن خال صلاح الدين الأيوبي الذي كان أميراً على حماه المجاورة لبعض حصون الخيشيشية لعب دوراً في التوسط بين السلطان صلاح الدين وزعيم الخيشيشية سنان من أجل عقد صلح بينهما وإنهاء حالة الحرب. تقول بعض الروايات:^(١٧)

ورحل [صلاح الدين] إلى بلد الإسماعيلية وحصرهم ثم صالحهم بواسطة خاله محمود بن تكش وسار بعسكته إلى مصر... .

وبيدو أن المبادرة من أجل إيقاف القتال بين صلاح الدين وراشد الدين سنان جاءت من الأخير، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا قرر سنان الصلح وهو يعلم علم اليقين أن السلطان صلاح الدين هو العقبة الكبيرة في سبيل نشر مذهبة وتحقيق طموحاته السياسية؟

فمَلِاًذَا قَبْلَ السُّلْطَانِ هَذَا الْعَرْضُ بِالصَّلْحِ؟

الواقع أن عساوات راشد الدين سنان لاغتيال صلاح الدين لم تكن مدفوعة كلياً من قبل أمراء حلب الزنكيين وإنما لهم لستان بالأموال والقلاع، أي أن سنان لم يكن يعمل أبداً لدى الزنكيين بل إن هذه الخطة كانت تتفق تماماً مع طموحاته السياسية والتي كان صلاح الدين يمول دون تحقيقها. إلا أن فشل حاولته الاغتيال وحضار صلاح الدين لقلاع الحشيشية وتغريب بعضها وقتلها للخشيشية ومصادرته ماشيته وأموالهم ثم تهديده لمركز زعيم الحشيشية في قلعة مصياف الحصينة.. كل ذلك جعل راشد الدين سنان ينادر إلى المطالبة بالصلح.

أما بالنسبة لوقف صلاح الدين فبالرغم من أن بعض الروايات^(١٤) تشير إلى أحداث أسطورية وخوارق قام بها الحشيشية لإجبار صلاح الدين على قبول الصلح، فالواقع أن الأسباب التي دعت السلطان صلاح الدين للانسحاب من حصار مصياف وقبول الصلح لا تندو أن تكون حالة من الحالتين أو الحالتين معاً:

أولاً - بهذه هجوم فرنجي جديد على بلاد الإسلام. فقد أخبر ابن المقدم صاحب بعلبك صلاح الدين عن هجوم جديد للفرننج، وأنه اصطدم بهم وأسر أكثر من مائتين منهم بينما قتل مجموعة أخرى. عند ذلك قرر صلاح الدين العودة إلى دمشق وتوفير الجهد والمال والرجال لصد هجوم فرنجي متوقع بدلاً من البقاء أمام أسوار مصياف. وبذلك العمد الأصنفهاني ذلك حين يقول^(٢٠):

لولا هذا الحادث [المجوم الفرنجي] لم يصرف عنها [مصياف] الأحداث.

ثانياً - كان الجيش الأيوبي قد غنم غنائم كبيرة من معاركه مع الحشيشية وغيرهم خلال تلك السنة وكانت ميلان إلى العودة إلى بلدانهم للاستراحة والتمتع بهذه الغنائم مع أحليهم. وحينما طال حصار مصياف زاد الملل لديهم. وتشير رواية تارخية إلى ذلك بقولها إن صلاح الدين الأيوبي أحسن من بعض قادة جيشه ميلاً إلى الانكفاء^(٢١) فقرر رفع الحصار والعودة إلى دمشق وقبول وساطة خاله للصلح بينه وبين سنان.

إلا أن المصادر المتيسرة لدينا لا تسعفنا في تبيان طبيعة هذا الصلح أو شروطه، ولكننا نعرف أن راشد الدين سنان وخلال السبع عشرة سنة التالية لم يتدخل في جهود صلاح الدين أو نشاطاته ضد أعدائه من الفرنج (الصلبيين) أو من الأمراء الزنكيين، وعكذا استطاع صلاح الدين الأيوبي أن يمحى الحشيشية ويوقف نشاطاتها المذهبية والسياسية ويرثّ جهوده للاستعداد لطرد الإفرنج من فلسطين التي توجت بانتصار حطين في تموز / ١١٨٣ هـ.

الخاتمة:

من الطبيعي أن يخالف الحشيشية الباطنية مع الفرنج الغزاة المعذبين ومع المرأة الانفصاليين ضد قيادة صلاح الدين الأيوبي لأنها تقف على طرق نقيس من خططتهم من أجل تفتيت المجتمع العربي الإسلامي وكل ما يمثله من قيم ومثل وإرث حضاري.

إن سيرة صلاح الدين تشير إلى حقيقة أساسية هي عدم إمكانية الاستغناء عن الزعامة في أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي، وفي أي زمان أو مكان. والجماهير عبر التاريخ تتطلع في خضم الأزمات إلى من ينقذها. فإن أزمة حادة تزيد الاهتمام بالقائد وأن الأمل من إيجاد حل لتلك الأزمة مقترن بالأمل بظهور قيادة قوية حازمة قادرة على التغلب على الأخطار واجتياز العقبات. وكلما ازدادت الأزمة حدة اشتد النسق إلى البطل المنشد. ولا يستطيع المؤرخون مهما كانت اتجاهاتهم أن يكتبوا التاريخ دون الاعتراف والإقرار بأن بعض الأفراد الأبطال لعبوا في اللحظات الحرجة من تاريخ الأمة دوراً حاسماً في التأثير علىحدث التاريخي أو إعادة توجيه الموجة التاريخية.

لقد كان صلاح الدين الأيوبي واحداً من هذه النماذج القيادية الفذة التي ظهرت على مسرح تاريخنا، على أن سر نجاحه المثير لم يكن في المقام الأول قدرته العسكرية أو امتلاكه جوشاً قوية وكبيرة أو حنكته السياسية بقدر ما كانت حاولته الناجحة في استلهام روح الأجداد المسلمين العظام وبيع مثلهم وقيمهم الأخلاقية العليا ووضعها موضع التطبيق على نفسه وأولاً وعلى الدين من حوله ثانياً.

لقد أدرك صلاح الدين الأيوبي بثاقب بصيرته أن انهيار الكيان السياسي للخلافة، وضعف المجتمع العربي الإسلامي الذي أدى إلى تغلغل الفرنجية وتأسيسهم أربعة كيانات سياسية في بلاد الشام من جهة وإلى نشاط الحركة الحشيشية من جهة أخرى، إنما نجم عن الانخراط في الخلق وإلى إهمال المثل والقيم العليا التي يتمسك بها الأجداد في تعاملهم، فأوصلت دولتهم إلى مصاف الدول القوية المهابة الجانب وجعلت مجتمعهم موحداً مزدهراً.

وهكذا فلم يكن أمام صلاح الدين غير طريق واحد هو العودة إلى روح الأجداد وبث قيمهم ومثلهم. لقد حير صلاح الدين أعداءه بشجاعته وعزمه وتواضعه وإنكاره لذاته، وكرمه ويساطته وإخلاصه لملله العليا وصدقه ووفاته بوعده حتى لأعدائه، وبذلك استطاع أن يدعم القوة العسكرية والولاء السياسي بمثل قيم أخلاقية ومعنوية كانت مثار الدهشة والإعجاب لدى الأعداء قبل الأصدقاء^(٢٢). فلقد ظهر صلاح الدين بمظهر الفارس الشهم في الأدب الأوروبي ولعلنا نشير هنا إلى إحدى رسائله التي يقول فيها أنه لن يسمح بتناول الحروب بين أمراء المسلمين بدلاً من المحادthem معًا في الجهد^(٢٣). وهي رسالة تدل على مدى تقديره للمسؤولية الملقاة على عاتقه وعاتق أمراء المسلمين من أجل الوحدة وتحرير الأرض المحتسبة من قبل الفرنج الغزاة، على أن عملية التوحيد لم تكن تم في أغلب الأحيان بقوة السلاح، فلو استعمل صلاح الدين القوة العسكرية فقط لما انضم إليه إلا جزء يسير من أمراء المدن الشامية والجزرية ولكن مؤلام الأمراء انضموا إليه من تلقاء أنفسهم حين وثقوا به وبخلقه و سياساته ووجدوا فيه البطل المنقاد من الأوضاع السياسية المتردية.

ويرى البروفسور جب^(٤) أن كلمة صغيرة قاما صلاح الدين الأيوبي توجز الطبيعة الحقيقة لثأره وهذه الكلمة هي: ثأني لو حدث بي حدث الموت ما تكاد تهتمع هذه العساكر. فلقد انتشر صلاح الدين الإسلام في فترة حرجة من الالتحاط الأخلاقي السياسي حين نادى بمثل أخلاقي أعلى طبقه أولًا على نفسه خلق حافزاً للاتحاد كان كافياً لمواجهة التحدي.

وبعد... فإن الأسس الأخلاقية والقيم المعنوية التي تحلى بها صلاح الدين وعمل على نشرها كانت عاملاً مهماً من جملة العوامل الرئيسية التي يسرت له سبل تحمل المسؤولية والاضطلاع بال مهمة التي أقيمت على عاتقه وجعلت منه وبالتالي بطلاً منقاداً في نظر الأجيال والتاريخ.

الهوامش والتعليقات

- (١) راجع: د. فاروق عمر، تاريخ فلسطين السياسي، العين ١٩٨٣، ص ١٥٥. وكذلك تاريخ فلسطين في المصور الوسطي، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد، ١٩٧٣، (المقدمة).
- B. Lewis, *The Assassins*, London, 1967.
- (٢) راجع: جب مقالته الموسومة ظهور صلاح الدين ١١٦٩ - ١١٨٩ في الجزء الأول من كتاب الحروب الصليبية الذي أصدرته جامعة بنسفانيا سنة ١٩٥٨.
- كذلك جب صلاح الدين الأيوبي في دراسات في التاريخ الإسلامي، بيروت ١٩٧٣.
- (٣) (٤) Lane – poole, *Saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem*, London, 1898, p.57.
- (٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت ١٩٦٦، ج ١١ ص ٤١٢.
- (٦) أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين التورية والصلاحية، القاهرة، ج ١ ص ٢٢١.
- (٧) ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليسوفية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٤٨ فما بعد.
- (٨) راجع: دريد التوري، سياسة صلاح الدين الأيوبي: رسالة ماجستير، جامعة بغداد سنة ١٩٧٦، ص ٣٦٢.
- أما فرسان الاستبارية فهم فرسان القديس حنا الذين أسسووا تنظيمهم قبل الحروب الصليبية بإقامة دير ومستشفى لهم في القدس وكان واجبهم مساعدة الحاجاج إلا أنهم لما لبوا أن أصبحوا فرساناً محاربين لئه حروب الفرنجة في فلسطين واشتهر بعض قادتهم بالغدر والمكر ضد المسلمين وصلاح الدين.
- (٩) بنiamin التطيلي، رحلة بنiamin، بغداد ١٩٤٥، ص ١٥٣، كذلك التوري المرجع السابق، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.
- (١٠) راجع: أبو شامة، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٢١. كذلك لويس، صلاح الدين والخشيشية (بالإنكليزية)، مجلة معهد الدراسات الشرقية والأفريقية، لندن، ١٩٥٣، ١٥، ص ٢٤٢.
- (١١) د. فاروق عمر، الدعوة الجديدة في بلاد فارس وبلاط الشام، آفاق عربية، بغداد ١٩٨٥ .
- (١٢) لويس، الخشيشية، بالإنكليزية، ص ١١١ - ١١٢.
- (١٣) نفس المرجع السابق، التوري، المرجع السابق، ص ٣٦٢.
- (١٤) أبو شامة، ج ١، ٢٣٩ - ٢٤٠. - ابن الأثير ج ١١ ص ٢٧٦ - ٢٧٨. - ابن واحد مفرج الكروب في أشبار بي أيوب، القاهرة ١٩٥٧، ج ٢ ص ٢٤.
- (١٥) ابن واحد، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٤.
- (١٦) أبو شامة، ج ١ ص ٢٥٨ ابن شداد، ص ٥٢. - ابن الأثير، ج ١١ ص ٢٨٥.

- (١٧) التوري، المرجع السابق .٣٦٨
- (١٨) أبو شامة، ج١ ص ٢٦١ .٢٦١
- (١٩) راجع لويس، المرجع السابق، ١١٣ . - التوري، المرجع السابق، ٣٧٠ - ٣٧١ .٣٧١ - ٣٧٠
- (٢٠) أبو شامة، ج١ ص ٢٦١ . - البنداري، سنا البرق الشامي للعماد الأصفهاني، بيروت ١٩٧١ ، ج١ ص ٢١٩ .٢١٩
- (٢١) المصدر نفسه، ج١ ، ص ٢٠٨ .٢٠٨
- (٢٢) من أجل التعرف على طبيعة صلاح الدين وأخلاقه راجع: ابن شداد، النواود السلطانية، القاهرة ١٩٦٤ . - عماد الدين الأصفهاني، الفتح النسي في الفتح القدسي، ليدن، ١٨٨٧ .١٨٨٧
- (٢٣) نفس المؤلف، البرق الشامي الذي اخصره البنداري في كتابه الموسوم (سنا البرق الشامي) بيروت ١٩٧١ . وكذلك ما كتبه القاضي الفاضل من كتب ورسائل عن تلك الفترة وهي بعشرة في مؤلفات أبي شامة وعماد الدين الأصفهاني .
- (٢٤) جب، مأثر صلاح الدين في دراسات في حضارة الإسلام، بيروت، ١٩٦٤ ، ص ١٣٤ .١٣٤

المقال العشرون

ظهور الإسلام وقدرته على الانتشار السريع نظرة تاريخية شاملة

لعل من النتائج المهمة لسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم انتشار الاستقرار وبداية طاعة العرب لسلطة مركبة واحدة وشعورهم بأهمية الوحدة في ظل الإسلام وبداية إدراكم لفكرة الأمة، وهي نزعة فوق القبلية هذا رغم ملاحظتنا بأن بعض رؤساء القبائل شعروا بأن التزامهم كان تجاه النبي محمد صلى الله عليه وسلم شخصياً وليس تجاه الدولة الجديدة، وهذه المشكلة بالضبط هي التي واجهت الخليفة أبي بكر الصديق (١١ - ٦٣٢ هـ / ٦٣٤ - ٦٣٦ م) وتصدى لها بنجاح فقضى على المرتدين، وبذلك أقتلت دولة المدينة المنورة عمل النبي محمد صلى الله عليه وسلم بسيطرتها على شبه الجزيرة العربية بصورة فعلية وغدا العرب الموحدين عقيدياً وسياسياً مهيئين لفتح العالم.

إن العرب الذين اعتنقوا الإسلام لم يبقوا محصورين في دائرة شبه الجزيرة العربية بل انتشروا – وخلال عقود قليلة – في آسيا وأفريقيا وأوروبا عبر طرق عديدة مما ساعد على بناء حضارة جديدة تستند على مبادئ الإسلام وقيم العروبة ولكنها لا تنغلق على المراكز الحضرية في العالم القديم ولا على الحضارات المعاصرة لها من بيزنطية وساسانية وغيرها. ولقد كانت ظاهرة انتشار العرب المسلمين واستقرارهم في أقاليم جديدة أكبر عملية تمازج حضاري بين الشعوب، نتج عنه ظهور نظام عالمي جديد اتصف بالتحضر Urbanism، كما أدى إلى تغير اجتماعي أفرز مجتمعاً عالمياً جديداً Cosmopolitan كانت اللغة العربية المعبر الثقافي للنخبة التي ظهرت فيه.

يعود انتشار العرب واستقرارهم في الأقاليم الخصبة بهم إلى أ زمنة قديمة قبل الإسلام، وقد استمرت الظاهرة بعد الإسلام كذلك وإن كانت بصورة رئيسية نفعيين اثنين: فهي إما هجرات سلمية ذات طبيعة جماعية ولكنها تدريجية ومستمرة. وكانت كل هجرة تشكل قاعدة لانطلاق هجرات أخرى. وحدث ذلك قبل الإسلام وبعدة حيث كانت الدولة الإسلامية تشجع الانتشار والاستقرار في مناسبات عديدة. أما النعمة الثانية فكان عن طريق الفتوحات الإسلامية التي ساعدت على انتشار المقاتلة العرب من قبائل مختلفة في مدن الأقاليم المفتوحة أو في الأمصار الجديدة التي أنشتها الدولة الإسلامية. ومع أن سياسة

الدولة في البداية كانت تقضي بمنع الاختلاط لأسباب أمنية، إلا أن المؤرخين لاحظوا ويرورون عن اختلاط وتمازج سكان المدينة الواحدة ووصف البلداويون عدداً من المدن بأن فيها «اختلاط من العرب والجم» كما تلقب العرب بالقاب أعمجية وتزوجوا نساء أعمجيات غير عربياتٍ وظهر من هؤلاء العرب المسلمين رواد من المفكرين والفقهاء والعلماء والإداريين ساهموا في تقديم البلاد المفتوحة وتلمسوا على أيديهم أجيال من سكان تلك الأصقاع.

لقد انتهت العمليات الكبرى للفتحات الإسلامية خلال القرن الأول المجري / منتصف السابع إلى منتصف الثامن الميلادي بسقوط الإمبراطورية السasanية وضم أقاليمها برمتها، وكذلك ضم معظم الأقاليم الشرقية الغربية من الإمبراطورية البيزنطية إلى الدولة الإسلامية واعتنق نسبة كبيرة - وبصورة تدريجية - من سكان البلاد المفتوحة للإسلام. إلا أن انتشار الإسلام لم يتوقف بل استمر - وبوسائل متعددة - عبر القرون التالية، وهذا فإن المد الإسلامي لم يكن مسؤولةً دولة معينة ولا اقتصر على جيل محدد.

في دراستنا للفتحات الإسلامية المبكرة التي قام بها العرب المسلمين لا بد أن نميز بين العوامل التي ساعدت على انتصارهم وبين الدوافع التي دفعتهم للفتح. أما العوامل التي ساعدت على انتصارهم فيمكن حصرها بظاهرتين: الأولى ما أشرنا إليه من أحوال العرب الجديدة بعد اعتناقهم الإسلام وتوحدهم في دولة واحدة، والثانية الحالة السياسية السائدة في المشرق عند ظهور الإسلام حيث كانت الإمبراطوريات السasanية والبيزنطية تقاسمان المشرق لبعضهن خلت. ورغم مظاهر التزاع والاختلاف العديدة بين الإمبراطوريتين إلا أنهما كانتا تشتراكان في مظهر واحد هو الضعف العام اقتصادياً والانقسامات الدينية والاجتماعية إضافة إلى الحروب المستمرة بينهما التي أرهقت الميزانية وأوهنت الآلة العسكرية. ولا بد أن نؤكد بأن الدين كان له أثر واضح في الحياة السياسية يعنى أن الانقسامات الدينية كانت تولد انقسامات سياسية. فالدولة السasanية كانت دولة عسكرية متمسكة بالديانة الزرادشتية وتفرض قيمها على باقي سكان الأقاليم من ترك وأكراد وعرب وأراميين الذين لم ديانات خاصة بهم، وكذا كانت المسيحية عند البيزنطيين تعاني من انقسامات عديدة. فقد كانت الأرثوذكسيّة مذهب البيزنطيين الرسمي بينما انتشرت الملكانية في مصر واليعقوبية في سوريا، وقد أدى اضطهاد المذاهب المختلفة إلى مساعدة السكان المحليين للعرب الفاتحين. وهناك عوامل أخرى أعادت العرب المسلمين على النصر في فترة قصيرة نسبياً منها صفاتهم الشخصية وتعودهم على شطف العيش وتحمل المشاق وأحتمال الجو الصعب وسرعة حركتهم وتشكيلاتهم العسكرية الصغيرة، كل ذلك جعلهم أقدر على مواجهة الجيوش المنظمة البطيئة الحركة الثقيلة التجهيزات. ثم أن هجوم العرب

كان نوعاً من المبالغة لكل من الفرس والروم سواء كان من حيث طريقة القتال العربية التي أشرنا إليها أولاً، أو من حيث عدم توقع الدولتان لأي خطر من جهة صحراء شبه الجزيرة العربية ثانياً. لقد حشد الفرس قواتهم في الجهة الشمالية لمقابلة الروم ولذلك كانت المواجهة فاتحة بالنسبة لهم وهذا يفسر لماذا لم يلق المقاتلة العرب بعد معركة القادسية آية مقاومة تذكر إلا في العاصمة المدائن طيسفون، فلما سقطت العاصمة اختل النظام السياسي بأكمله. أما الروم فرغم أن المجموع العربي كان مباغتاً إلا أنه لم يكن حاسماً كما كان بالنسبة للساسينيين، فقد حافظت المراكز الدعافية على تمسكها مما اضطر العرب إلى خوض سلسلة من المعارك المتتابعة مما أنهك قواهما وجعلها تتوقف عند جبال طوروس. وهذا يفسر احتفاظ الروم ببعض أقاليمهم وعاصمتهم في الوقت الذي انهار الساسانيون بسرعة. ولابد أن نشير إلى عامل آخر تؤيده روايات تاريخية يشير إلى تزايد الوعي العربي بين القبائل في أطراف بلاد الشام والعراق وإدراكتها بأن الإسلام يدعم العروبة مما دعاها إلى التحول عن مواقفها السابقة وتائیدها للدولة الإسلامية.

أما دوافع الفتوحات الإسلامية فقد كثُر حولها الجدل بين المؤرخين، ولكل وجهة نظره التي يدعمها بروايات من المصادر الأصلية، ولعل ذلك يفسر وجود دوافع عديدة. كان تأثيرها متفاوتاً من فتة لأخرى ومن ظرف لأخر. وفي الوقت الذي لا يمكن الجزم بأن واحداً من هذه الدوافع كان أعظم آثراً من غيره على المقاتلة العرب، ندرك ما كان للإسلام كعقيدة من أثر في دفع العرب إلى الفتوح وتوجيه طاقاتهم نحو غاية واحدة هي توسيع رقعة الدين الجديد خارج الجزيرة العربية. لقد وضع الإسلام من خلال "الجهاد" غاية سامية للحرب إذ لم تعد مجرد غزوات لأغراض مادية وقية بل فتوح لإعلام كلمة الإسلام، وهي غاية تختص بالصلحة العامة أي مصلحة الجميع لا مصلحة فرد معين. هذا بالإضافة إلى أن فكرة العقاب والثواب في الآخرة دفعت المقاتلة إلى الاستماتة في القتال من أجل العقيدة التي يؤمن بها الله بتصدره ما زاد النقاء في قلوب المقاتلة وقوى معنوياتهم. أما الدافع الاقتصادي في تحريك الفتوح فكان المستشرق كايتناني من أبرز المتألين به وقد أوضح فرضيته بالقول بأن تحول المناخ في شبه جزيرة العرب أدى إلى هجرة السكان على شكل موجات متتابعة. وقد صادف ظهور الإسلام سوء الأحوال الاقتصادية بحيث لم تعد المنتجات الزراعية تكفي لسد حاجة السكان فاستغل الإسلام الفرصة وبدأ بالتوسيع ولو لا ذلك لما استجاب العرب لنداء الفتاح.

إن مصادرنا التاريخية بصورة عامة لا تتفق على وصف واضح للعمليات العسكرية وتتابعها الزمني وما حدث بعدها من استقرار العرب وانتشارهم في الأقاليم المفتوحة، ولكن

الباحث من خلال المقارنة بين الروايات يمكنه أن يصل إلى تصور أقرب ما يكون على الصحة. وبقدر ما يتعلق الأمر بفتح العراق فقد كان نفوذ الساستين قوياً في مناطق العراق الخصبة حتى حدود الفرات، ولكن ما أن زالت دولة الماذرة حتى بدأت القبائل العربية مثل يكر وحلفائها تهاجم الفرس وتتدخل معهم في معارك كان أهمها معركة ذي قار في حوالي (٦١٠م) حيث انتصرت لأول مرة قبيلة بدوية من شيبان على قوة فارسية منظمة مما شجع العرب على تكرار الهجمات. كما بادر المشياني إلى الاتصال بالخلفية أبي يكر الصديق وطلب النجدة فكتب له الخليفة عهداً على قتال الأعاجم. وكان أبو يكر الصديق منشغلًا بالإعداد لفتح بلاد الشام أولًا لإصراره على السير وفق خططة الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم أرسل أبو يكر الصديق القائد خالد بن الوليد الذي كان قد انتهى لتوه من القضاء على المرتدين، إلى جبهة العراق فاستولى على الحيرة التي كان سكانها من العرب المرتبطين بأوثق الصلات بالجزيرة العربية. ومع أن حركات خالد بن الوليد العسكرية ساعدت على تقوية معنويات العرب تجاه الفرس ولكنها نبهت الفرس إلى الخطير الجديد القادم من العرب. وحين تولى الخليفة عمر بن الخطاب السلطة سنة ١٣ هـ / ٦٣٤ غير من سياسة سلفه فيما يتعلق بالفتح. فقد اهتم بجهة العراق اهتماماً ملحوظاً ونظم العمليات العسكرية بحيث تكمل بعضها بعضاً واستخدم المقاتلتين من الذين كانوا قد ارتدوا عن الإسلام ثم عادوا إليه. وكان تعين أبو عبيدة الثقفي قائداً لجبهة العراق وهو حضري من الطائف يدل على ميل الدولة إلى الفتح المنظم الثابت المستقر، ورغم خسارة المسلمين معركة الجسر إلا أنها لم تكن حاسمة، كما وأن الخليفة عمر ظل يبحث المقاتلتين على الذهاب لجهة العراق وينهيم بقتالها ويبدو أن العرب كانوا يفضلوا الجبهة السورية لأنهم أعرف بها. ومهما يكن من أمر فقد تبع عمر بن الخطاب في تشكيل جيش من حوالي ١٢ ألف مقاتل بقيادة سعد بن أبي وقاص. والتحق العرب بالفرس في القادسية وهي أرض مستوية قريبة من الحيرة ودام القتال ثلاثة أيام انتهت بانتصار العرب حوالي سنة ١٥ هـ / ٦٣٦ ولكن الفرستمكنوا من الانسحاب بصورة منتظمة ولم يستطع العرب عرقلة انسحابهم بسبب كثرة البساتين. وعلى هذا لم تكن معركة القادسية حاسمة مثل معركة اليرموك وذلك لأنها لم تدمري الجيش الفارسي تدميراً تاماً إلا أن أثرها المعنوي كان كبيراً على العرب الذين كانوا يتهدرون على الجبهة الفارسية. وفي المعركة التالية معركة المدائن كذلك لم يلق العرب مقاومة شديدة ونجحوا الفرس في الانسحاب قبل أن يتم تطويق المدينة. وقد تمركز الفرس في جلواء وهي منطقة حصينة على الطريق بين العراق وإيران وقد عاجلتهم العرب قبل أن يتمكنوا من تنظيم قواتهم فدمروهم في معركة سريعة انسحبوا بعدها إلى نهاوند على أطراف جبال زاجروس. وبهذا الانتصار سيطر العرب على العراق.

أخذ الفرس يستجمعون قواتهم لحركة حاسمة ضد العرب المسلمين الذين أدركوا بدورهم أهمية المعركة المقبلة واستعدوا لها بقيادة النعمان بن مقرن المزني، فكانت معركة نهاوند سنة ٦٤١هـ/٢١٣١ معركة عنيفة انتصر فيها العرب ولكنهم خسروا قائدهم، أما نتبيتها على الفرس فكانت مأساوية فقد احْلَتِ الإمبراطورية وهام الملك يزدجرد على وجهه وأصبح عبء المقاومة على الأمراء الخليرين، ومنع ذلك زالت آية مقاومة منظمة في بلاد فارس. وقد أدرك الخليفة عمر أهمية هذه المعركة وأراد - ولو مؤقتاً - إيقاف الفتح الإسلامي في المشرق.

أما فتح بلاد الشام، فلابد من الإشارة إلى أن العرب كانوا أعرف ببلاد الشام من غيرها من خلال السفر والتجارة وعلاقات القربي بالقبائل العربية في أطراف الشام الجنوبية، ولذلك كانوا يفضلون الانتشار في تلك الأقصاع. كما وأن الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم اهتمت بالجبهة الشمالية وشجعت العرب في أكثر من مناسبة على الانسياح شمالاً. وقد قاد الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه عدة حملات وعقد معاهدات مع رؤساء المدن والقبائل واستقبل وفوداً من أطراف بلاد الشام الجنوبية. وكانت حملة أسامة بن زيد آخر حملة أعدها النبي صلى الله عليه وسلم سنة ١١هـ/٦٣٢م ولكنه توفي قبل أن تغادر المدينة المنورة.

إن حلوى بلاد الشام الشرقية والختوية مكشوفة ومتصلاً بالصحراء العربية، أما في الغرب فيحدها البحر المتوسط وسواحلها كثيرة المدن التجارية والصناعية ولكنها عرضة للهجمات البحرية. وتعرق جبال لبنان طرق المواصلات بين أجزاء بلاد الشام وتفصل المدن الداخلية عن البحر، وقد أعادت تقدم القوات العربية إلى السواحل كما أعادت بعد ذلك الدفاع عن مدن الساحل ضد البيزنطيين ثم الصليبيين الفرنج. وكانت المدن السورية قبل الإسلام مراكز لصناعة الأنسجة والزجاج والأصباغ والزيت والخمر والأسلحة وهي على علاقات تجارية وثيقة مع الحجاز وقد أدى رقي الحياة المدنية إلى قوة الطبقة المتوسطة من التجار والصيّاد وأهل الحرف على عكس أهل العراق قبل الإسلام حيث كانت غالبيتهم من المزارعين.

بعد الانتهاء من حروب الردة وجّه أبو بكر الصديق أربعة جيوش إلى بلاد الشام في سنة ١٢هـ/٦٣٣م بلغ تعداد كل منهم بعد وصول الإمدادات حوالي سبعة آلاف مقاتل. ثم كتب إلى خالد بن الوليد يأمره بالسير من أطراف العراق إلى بلاد الشام، فوصل بعد أن كانت الجيوش الإسلامية قد تخاضت عدة معارك مع الروم وتولى قيادة القوات الإسلامية مجتمعة في معركة أجنادين حوالي سنة ١٣هـ/٦٣٤م محراًًا النصر بينما بدأت القوات

البيزنطية ترحب المعركة قادمة تجمع قواتها من مختلف المناطق. وفي هذه الفترة تسلم عمر بن الخطاب الخلافة فعيّن أبي عبدة عامر بن الجراح قائداً عاماً للجيش الإسلامي لعلاقته الوثيقة بال الخليفة ولكونه أصلح للأمور الإدارية المدنية لمرؤوته وحيكته. وكانت هزيمة الروم الكبيرة في معركة اليرموك حوالي سنة ١٥٦ هـ / ٦٣٦ م تأكيداً لثبات العرب نفوذهم حيث جعلتهم يستكمّلون فتح بقية المدن السورية ويستردون المدن الفلسطينية ومدن الساحل بسهولة ففتحت دمشق في السنة نفسها والقدس سنة ١٧٦ هـ / ٦٣٨ م وقيسارية سنة ١٩٤ هـ / ٦٤٠ م بعد أن عقدوا سلسلة من المعاهدات معها. على أن السنوات الأولى من فتح بلاد الشام لم تكن سهلة ولaci المسلمين مصاعب في الإدارة، ومات من العرب حوالي ١٨ ألف في طاعون عمواس سنة ١٧٦ هـ / ٦٣٨ مما أضعف من قوة العرب العسكرية خاصة وأن الروم كانوا يتمرّدون على جبال طوروس القريبة وأن الأسطول البيزنطي لا يزال مسيطرًا على البحر المتوسط. وقد أجبر هذا الوضع على إعادة توزيع القوات الإسلامية وإنشاء مراكز عسكرية جديدة وتسوية المدن، ولعل اشتغال عرب بلاد الشام بضمان أمنهم ضد الهجمات البيزنطية يعتبر عاملاً آخر يفسر عدم مساهمتهم الواضحة خلال القرن الأول الهجري / السابع الميلادي بالحركات السياسية والفكريّة مقارنة بالأقاليم الأخرى.

وكان طبيعياً أن تفكر الدولة الإسلامية بفتح مصر بعد بلاد الشام، فالإقليمان يكملان بعضهما طبيعياً وعسكرياً، ثم إن وجود البيزنطيين في مصر من شأنه أن يغريهم باحتلال بلاد الشام. وقد توجه عمرو بن العاص سنة ٢٠٦ هـ / ٦٤١ م ومعه حوالي أربعة آلاف مقاتل أغلبهم من اليمانية إلى مصر عن طريق رفع والسويس والفيوم فانتصر على الروم في معركة غين شمس ثم حاصر حصن بابليون ثم فتح الإسكندرية بعد مقاومة شديدة استمرت ثلاثة أشهر. وبذلك عدت مصر كلها خصمن دولته الإسلام في حوالي ٢١٦ هـ / ٦٤٢ م. ولم تضع القوات العربية الإسلامية الوقت بل تقدمت بسرعة نحو برقة وطرابلس واستولت عليهما في سنة ٢٢٦ هـ / ٦٤٢ م.

لقد أتتني أنظار العرب بعد فتح العراق وبلاد الشام إلى إقليم الجزيرة الفراتية لأهميتها العسكرية وموقعها عبر الطريق التجاري بين العراق وأسيا الصغرى وبلاد الشام. وكان أغلب سكانها من الآراميين الذين قاسوا من الاستطهاد على يد البيزنطيين، كما استوطن الجزيرة الفراتية عدد من القبائل العربية من قبضة وبهراء وغيرها. وقد تقدمت جيوش المسلمين من العراق باتجاه الموصل سنة ١٦٦ هـ / ٦٣٧ م ومن بلاد الشام سنة ١٨٦ هـ / ٦٣٩ م. وفي ٢٤١ هـ / ٦٤١ م سقطت مدن حران والرها وأوديسا ونصيبين. ثم تقدم العرب المسلمون نحو أرمينية نظراً لأهميتها الاقتصادية لكونها مركزاً لمناجم النحاس وكذلك

ما تتجه من متسوجات صوفية وفاكه مجففة، هذا إضافة إلى كونها مرأً للبضائع الروسية من سيف وفرو وجواري وعيدي. وقد عانى العرب من انتكاسات عديدة في محاولتهم السيطرة على أرمينية ولم ينجحوا في ثنيت سيطرتهم إلا سنة ٣٢٥هـ/١٩٠٦م.

بعد فترة توقف قصيرة أعقبت فتح العراق أذن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالأنسياح إلى بلاد فارس، وذلك للحفاظ على مكاسب الفتوحات وأمن الدولة الإسلامية من أي تحشد فارسي متوقع. ولكن العمليات العسكرية في بلاد فارس لم تكن سهلة. فلقد كان العرب المسلمين في العراق يحاربون في بلاد يعرفونها نسبياً وساعدتهم قبائل أطراف العراق على فتحها. أما الآن فالعالم الإيراني مختلف طبغرافيًّا ومناخياً وتلقافياً وعنصرياً. وهذا يفسر موقف بعض الأقاليم الإيرانية التي أبدت مقاومة شديدة ولم تخضع إلا لشور ثانية ثم يعاد فتحها من جديد. وقد كان العراق بمصرية الكوفة والبصرة قاعدة العمليات العسكرية لفتح بلاد فارس، إضافة إلى قاعدة عسكرية أخرى لعبت دورها في فتوحات بلاد فارس وهي البحرين. وقد تولت البصرة فتح ستر ورمهزم والسوس وجنده يسابور والأحواز ثم شاركت في فتح إقليم خراسان لهم. أما الكوفة فقد فتحت أقاليم بلاد فارس الشمالية: الري أذربيجان طبرستان جرجان وكان نصيب البحرين إقليم فارس وإقليم كرمان ثم امتدت فتوحاتها إلى سجستان. ولابد من الإشارة إلى أن هذه القواعد الثلاثة لم تكن معزولة عن بعضها في خططها العسكرية بل إن التعاون بينها في ظروف معينة أوجبه الضرورات العسكرية والسياسية في آن واحد. وحين بدأت الدولة الإسلامية تعيد تنظيم الإدارة في بلاد فارس جعلت والي العراق مسؤولاً عن الأقاليم الفارسية إدارياً وعسكرياً واستمر هذا الإجراء متبناً خلال العصر الأموي. وقد استكملا العرب فتح بلاد فارس حوالي سنة ٢٩٤هـ/١٦٤٩م بل أن العرب لم يثبتوا سيطرتهم في مدن خراسان الرئيسية إلا حوالي سنة ٣٤٥هـ/١٩٣٤م.

لقد حققت الموجة الأولى من حركة الفتوح التي انطلقت أثر حروب الردة وخالد عقد ونيف من السنين نجاحاً كبيراً ربما تجاوز ما هدفت إليه الدولة الإسلامية في المدينة. وقد تلت هذه الموجة موجة جديدة من الفتوحات في المهد الأموي وعلى نطاق عالمي واسع وشملت كافة المحاور السابقة في الشمال والغرب والشرق. فقد شن الخليفة معاوية بن أبي سفيان حرباً في داخل الأنضول سنة ٤٣هـ/١٦٦٣م وحاصر القدسية سنة ٤٩هـ/١٦٦٨م برأً وهرأً، ولكن الحملة فشلت في تحقيق أهدافها. كما فتح العرب جزيرة رودس سنة ٥٣هـ/١٦٧٢م ثم تلتها أرواد وكريت (اقريطش) وحاولوا فتح صقلية. ولكن حين فشل حصار القدسية انعكست الصورة وضاعت سيطرتهم على الجزر. وحين وجه معاوية بن

أبي سفيان قائد عقبة بن نافع من برقة سنة ٥٠ هـ / ٦٧٩ م لفتح الشمال الأفريقي أنشأ عقبة أول قاعدة متقدمة لل المسلمين في أفريقيا وهي القيروان مما مهد السبيل لفتح المغرب بأكمله وقد تم ذلك بين سنة ٢٣ هـ / ٦٤٣ م - سنة ٩٣ هـ / ٧١١ م. ولكن السيطرة الإسلامية على شمالي أفريقيا ظلت تتأرجح بين العرب والروم الذين كانوا متثبيثين بالساحل، خاصة وأن البربر سكان المغرب كانوا متذبذبين في ولائهم بين العرب والروم.

وفي عهد الخليفة الوليد بن عبد الملک نشطت عمليات الفتوح شرقاً وغرباً فقد قام والي أفريقيا الجديد موسى بن نصیر بتبییت سيطرة العرب على المغرب وفتح مساعدته ومولاه طارق بن زياد طنجة الواقعة على المضيق بين المغرب وأسبانيا، ثم توجهت الجهود لفتح بلاد القوط (أسبانيا) نفسها فاستولى على سبتة ثم عبر نحو إيبارية التي عرفت عند العرب باسم الأندلس ابتداء من سنة ٩١ هـ / ٧١٠ م حتى سنة ٩٥ هـ / ٧١٣ م رغم أن مناطق منها لم يتم فتحها حتى سنة ١٤٢ هـ / ٧٥٩ م، وبهذا امتدت رقمة الإسلام إلى أوروبا واندفع العرب إلى بلاد الفرنجية (فرنسا) منذ سنة ١٠٢ هـ / ٧٢١ م في غارات عديدة ولكنها فاشلة كان من أهمها معركة (بلاط الشهداء) قرب مدينة تور الفرنسية حين تقابل القائد عبد الرحمن الغافقي مع ملك الفرنجية شارل سنة ١١٤ هـ / ٧٣٢ م حيث خسر المسلمون وقتل قائدتهم وكان من نتيجتها أن منع البابا لقب (مطرقة الله) للملك فأصبح يسمى شارل مارتل.

وكان إمام فتح بلاد ما وراء النهر وتركتستان في الشرق ومجهود القائد قتيبة بن مسلم الباهلي سقطت بخارى سنة ٩٤ هـ / ٧١٢ م وسرقند سنة ٩٥ هـ / ٧١٣ م. وتم فتح السند في الفترة نفسها وعلى يد القائد محمد بن القاسم الثقفي بين سنة ٨٩ هـ / ٧١٣-٧٠٨ م. وكان والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي يشرف على العمليات العسكرية في جهة الشرق ويقوم بتأمين المدد والمؤونة لها.

ثم حدث الحصار الثاني للقدسية سنة ٩٨ هـ / ٧١٦ م وقد هيأ له الخليفة سليمان بن عبد الملک بمهمة برية وبحرية إلا أنه فشل مرة أخرى وأمر الخليفة الجديد عمر بن عبد العزيز بانسحاب الجيش. إلا أن حركة الفتح لاقت تماحاً في بعض أقاليم المشرق التي كان سكانها الأصليون قد استبعادوها من العرب. فقد استطاع القائد يزيد بن المهلب بن أبي صفرة والي العراق والمشرق من استعادة أقاليم بحر قزوين: قوهستان وجرجان وطبرستان، ومع ذلك فإن خصوص بعضها مثل طبرستان يقى اسمياً واكتفى يزيد المهلب بالصالحة مقابل ضريبة سنوية محددة.

إن نفوذ الدولة الإسلامية عاد فالمحسر مع بدايات القرن الثاني المجري/ الثامن الميلادي في جهات عديدة: ففي المغرب ثار البربر وقتلوا الوالي الأموي ثم انصرموا على

المسلمين في (معركة الأشراف) سنة ١٢٣ هـ / ٧٤١ م وتراجع المسلمون إلى القيروان، وحين تمكن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك من استعادة المغرب بعد سنة من المقاومة أظهر البرير معارضتهم لسياسة الدولة الأموية حين بنوا ملعباً إسلامياً معارضاً هو المذهب الإباضي. وكادت الأندلس أن تضيع من الدولة الإسلامية بسبب التزاع بين العرب أنفسهم لولا تدارك الأمر من قبل الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٥ هـ / ٧٤٢ م حيث أرسل والياً جديداً وحد كلمتهم وضمن الأندلس للدولة الإسلامية. أما في المشرق فقد نقض ملوك الصغد وفرغانة وكش في بلاد ما وراء النهر الحلف مع المسلمين، كما ارتد ملوك الهند وأهلها عن الإسلام. وهكذا توقفت الموجة الثانية من الفتوحات وأصبح واجب الدولة الحفاظ على المكاسب التي تحققت وليس توسيعها. ومهما يكن من أمر فقد استطاع العرب المسلمين لأول مرة في التاريخ فتح كل ما يسمى أقاليم الشرق الأوسط، ثم ضمموا أفريقيا الشمالية وأسبانيا (الأندلس)، وأقاليم بلاد ما وراء النهر وتركمستان والستان إلى دولتهم، وبهذا حيأوا البيئة الجغرافية المناسبة لانبعاث ثقافة مشتركة باسم الإسلام.

ولم تتغير جغرافية العالم الإسلامي في العصر العباسي كثيراً عما كانت عليه في العهد الأموي، فقد شجع العباسيون سياسة السلم أكثر من الحرب وأكملوا على الحفاظ على حدود الدولة أكثر من محاولة توسيعها. وعبروا عن القيم المدنية (الحضرية) في المجتمع بصورة أكثر فاعلية من قبل. ولكن ذلك لا يعني توقف حركات الفتح بصورة تامة، فقد كان عصر الخليفة العباسي المهيدي نشطاً في العمليات العسكرية ضد الروم في الأنضوص وصلت حملة سنة ١٥٩ هـ / ٧٧٦ م إلى إنيقة ووصلت حملة سنة ١٦٢ هـ / ٧٧٩ م إلى عمورية ولكنها لم تتمكن من فتحها. على أن أهم حلتين في هذه الفترة هما حلقي سنة ١٦٣ هـ / ٧٨٠ م وسنة ١٦٥ هـ / ٧٨١ م وهذه الأخيرة كانت من الجرأة بحيث وصلت إلى أسوار القدسية وحاصرتها وهي المرة الثالثة والأخيرة التي يصل فيها الجيش العربي الإسلامي أسوار القدسية دون أن يفتحها، حيث اتفق الطرفان الإسلامي والبيزنطي على شروط للصلح. ثم قام الخليفة هارون الرشيد بتعزيز الجبهة فبني حصوناً جديدة وشحذها بالمقاتلة، وكانت أهم حملة في عهده سنة ١٨٨ هـ / ٨٠٤ م توغل في عمق الأنضوص حتى وصل إلى قرية فعرض الإمبراطور تقوير المدنة فوافق الخليفة الرشيد. على أن هذه العمليات العسكرية وغيرها مثل معركة عمورية سنة ٢٢٣ هـ / ٨٣٨ م التي قادها الخليفة العباسي المعتصم رغم أهميتها ودلالاتها المعنوية لم توسع (دار الإسلام) بل ظلت المجممات متباينة طوال العصر العباسي دون تحقيق مكاسب على الأرض.

أما في المشرق فقد واجهت العباسين صعوبات عديدة وخاصة في طبرستان وببلاد الخزر بسبب وعورة أراضيها وتحكم أسر تقليدية لها مكانتها في المجتمع في إدارتها. وفي الهند حافظ العباسيون على فتوحات المسلمين في السند وأرسل الخليفة المنصور حلة هجرية إلى القندهار وامتدت سلطته إلى قشمير (كشمير). وفي سنة ١٦٠هـ / ٧٧٦م أرسل الخليفة المهدى حلة هجرية إلى سواحل الهند الغربية وفتحت مدينة باريد ولكن الحملة فشلت في تحقيق أهدافها وعادت أدراجها. وقد ترك العباسيون مهمة نشر الإسلام من خلال الفتوح إلى الغزنويين وبخاصة محمود الغزنوى (٣٨٨هـ - ٩٩٨هـ / ١٠٣٠م) الذي يعود إليه الفضل في سرعة نشر الإسلام في شبه القارة الهندية. ولعل جهود العباسين كانت أكثر تمجيحاً في بلاد ما وراء النهر وتركستان. فقد حدث في مطالع العصر العباسي أن تدخلت الصين في شؤون إمارة الشاش في تركستان الشرقية فاستنجد أميرها بالعباسين سنة ١٣٣هـ / ٧٥١م فاشتبك الجيش الإسلامي في معركة طلاس أو (تراز) مع الجيش الصيني انتصر فيها المسلمون الذين حققوا على حد قول المستشرق بارتولد نتائج مهمة لعل أولها أنها قررت أن تسود الحضارة الإسلامية على الحضارة الصينية في هذه الأقصاع. ولا يزال أثر هذه الحضارة واضحاً في مدن تركستان. كما وأن الصين لم تستطع تحقيق هدفها بالسيطرة على طريق الحرير التجاري بين أوروبا والشرق الأقصى. ويزداد الصين انقطاع ولددة ليست بالقصيرة التعاون بينها وبين أمراء الأتراك الشرقيين مما سهل على المسلمين إخضاعهم الواحد تلو الآخر. فقد أعلن أمراء فرغانة وشروسته واخشيد الصند وملوك كابل وطخارستان ولائهم للعباسين. إلا أنها يجب الا نبالغ في أخبار الروايات الإسلامية فولاء هذه المدن للدولة العباسية كان أساسياً أكثر من كونه فعلياً.

ومع أن التاريخ سجل للعباسين عناتهم بتحصين الموانئ البحرية الشامية والمصرية المطلة على البحر المتوسط إلا أنهم نظروا إليها كحدود لدولتهم ينبغي حمايتها وكمراتز لاستيراد البضائع لا كقواعد هجومية. ولم يكن للأسطول العباسي نفوذ واضح في مياه البحر المتوسط. وقد ترك العباسيون هذه المهمة للأغالبة أمراء تونس الذين بناوا أسطولاً قوياً سيطر على العديد من الجزر حتى غدا البحر الأبيض المتوسط هجراً إسلامية، وكذلك الدول التي ظهرت في المغرب والأندلس مثل المرابطين الذين أعادوا للإسلام وجوده في الأندلس، واستطاع أميرهم يوسف بن تاشفين أن يحقق انتصاراً مهماً على نصارى أسبانيا في (معركة الزلاقة) سنة ٤٧٩هـ / ١٠٨٦م ولكنه لم يستمر أبعد من ذلك.

هذا من جهة أخرى فإن انتشار العرب في الأقاليم وبالتالي انتشار الإسلام معهم أخذ كذلك شكل هجرات جماعية سلمية تقوم بها مجموعات قبلية. وتحفل مصادرنا

التاريخية بذكر هجرات من هذا النوع مثل هجرات عبدالقيس من البحرين والأزد من عمان إلى أقاليم بلاد فارس شرقى الخليج. ولقد امتد سكنى العرب إلى عدد غير قليل من المدن الإيزيرانية حيث وصف الجنراليون أهل كل منها بأنهم أخلاط من العرب والمجام. كما نقل والي العراق زياد بن أبيه سنة ٦٥١ هـ / ٦٧٢ م إلى خراسان خسین الفاً من أهل البصرة والكوفة بعيالاتهم. وقد استمرت هذه الهجرات عبر القرون وختلفت الاتجاهات فقد وصلت هجرة بني هلال إلى المغرب في القرن الحادى عشر الميلادي الخامس المجري.

وفي الوقت الذي كان انتشار الإسلام منذ القرن الأول المجري/ السابع الميلادي مرتبطة في الأعم الأغلب بالكيانات السياسية فإن جماعات إسلامية غير مرتبطة بكيانات سياسية ومنذ القرن الثاني المجري/ الثامن الميلادي بدأت بنشر الإسلام في أقاليم عديدة. فقد انتشر الإسلام في أفريقيا بفضل العلماء والفقهاء وبفضل التجار الذين ربطوا تونس تجارياً مع الصحاري والسودان الغربي وجزر البحر المتوسط وانتشر الإسلام بسرعة في منطقة السوس بفضل رباطات قبلية صنهاجية التي جلب زعماً لها أعداداً من الفقهاء أثناء رحلة الحج إلى الحجاز. وقد ظهر المرابطون كنتيجة لهذه الحركات الإسلامية النشطة وسيطروا على المغرب وبنوا مراكش سنة ١٠٧٠ م / ٤٤٣ هـ وظلت الأندلس تحت سيطرة المرابطين ثم الموحدين حتى بدأ تقدم القوات المسيحية المتحالفـة Navree و Aragon و Castile حيث سقطت آخر معاقل المسلمين سنة ١٤٩٢ م / ٨٩٨ هـ ورغم أن معاهدة سنة ١٥٠٧ هـ بين المسلمين والنصارى منحت المسلمين حرية العبادة، فإن القانون الأسباني خيرهم بين التنصير أو المجرة فهاجر المسلمون بدينهـم إلى المغرب ولكن الحضارة العربية - الأسبانية Arabic - Hispana استمرت بالعطاء في الأندلس.

إن عملية انتشار الإسلام في أقاليم غرب أفريقيا جنوبى الصحراء لا تشبه ما حدث في الشرق (بما في ذلك شبه القارة الهندية) التي شهدت فتوحات منظمة من قبل الخلافة المركزية أو الكيانات السياسية الإقليمية الموالية لها من الفزنزويـن والغورـين، فقد وصل الإسلام إلى أفريقيا جنوبـيـ الصحراء عبر مـرين: الأول من الشمال (مصر والمغرب) والثانـي من الشرـق (البحر العربي والمحيـط الهـنـدي) وفي كلا المـرين قطع حلة الإسلام مـسافـات عـبرـ البحر الرـمـلي أو الـبـرـ المـالـي لـيـنـقـلـواـ الإـسـلامـ إـلـىـ تـلـكـ المـنـاطـقـ. فالـإـسـلامـ فـيـ أـفـرـيـقـاـ جـنـوـبـيـ بـصـورـةـ سـلـمـيـةـ وـاسـطـيـانـهـاـ هـنـاكـ. لـقـدـ أـظـهـرـ الـمـسـلـمـوـنـ مـنـ عـرـبـ وـبـرـبرـ فـيـ شـمـالـيـ أـفـرـيـقـاـ نـشـاطـاـ مـلـحوـظـاـ فـيـ التـجـارـةـ عـبـرـ الصـحـارـىـ فـتـوقـتـ روـابـطـهـمـ بـالـجنـوبـ وـالـبـرـ الـأـفـرـيـقـيـ، وـغـدـتـ العـدـيدـ مـنـ مـدـنـ السـوـدـانـ الـغـرـبـيـ تـحـويـ أـجـيـاءـ إـسـلامـيـةـ فـيـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ الـمـجـرـيـ /ـ العـاـشـرـ

الميلادي وما بعده، وكانت (نفيكتو) أهم مركز للغربية والإسلام هناك، وقد اندمج العلماء والتجار بالمجتمع المحلي وتزوجوا معهم مما ساعد كثيراً على انتشار الإسلام.

إن ظروف انتشار الإسلام في السودان الشرقي وسواحل شرق أفريقيا والمناطق الداخلية للصومال والمبشة هي نفسها التي كانت في غربى أفريقيا، إلا أن مصادر التأثير كانت مصر وجزيرة العرب ومناطق الخليج العربي والمحيط الهندي وليس أفريقيا الشمالية لقد فتح العرب مصر سنة ٦٤١هـ/١٢٥٢م إلا أن أول توغل عربي إسلامي إلى النوبة وجنوبى السودان كان في القرن التاسع الميلادي / الثالث المجري حيث مناجم الذهب بين النيل والبحر الأخر، وأرسل العباسيون عدة حملات لثبتت سيادة الدولة هناك ولكن المجرات السلمية القبلية ازدادت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين / السادس والسابع المجريين معززة نفوذ الإسلام بين حكام الفجع الذين اقتضت مصلحتهم استمرار التجارة مع مصر واستخدام اللغة العربية كلغة تفاهم تجارية في أوائل القرن السادس عشر الميلادي / العاشر المجري. وقد زاد من انتشار الإسلام هجرة الفقهاء وعلماء الدين إلى المنطقة، وهنا يبرز اختلاف آخر بين انتشار الإسلام في شرقى السودان وغربيه ففى غربى السودان كان الإسلام عقيدة النخبة المؤثرة سياسياً وتجارياً بينما كان فى شرقى السودان دين القطاعات الشعبية.

لقد ظهر شكل آخر من أشكال الحضارة الإسلامية في السواحل الشرقية لأفريقيا بتأثير التجار والعلماء والفقهاء الذين أنشئوا الزوايا والرباطات والخلوات وكذلك من خلال المجرات السلمية من مصر وشبه الجزيرة العربية والخليج العربي التي امتزجت مع السكان المحليين. لقد كانت المجرات الأولى من عمان والخليج العربي منذ أوائل القرن الثالث المجري / القرن التاسع الميلادي أو قبله بقليل ثم توسيع في القرن السابع المجري / الثالث عشر الميلادي باتجاه التجارة البحرية في منطقة المحيط الهندي وظهرت مدن جديدة على الساحل الأفريقي تعاملت تجاريًا مع شبه الجزيرة العربية والمهد وعمان الصين عبر أندونيسيا، وكانت البضائع المصدرة عديدة مثل: النحاس وال الحديد والصدف والجلود والماعاج والعيديد والذهب وكذلك مواد غذائية مثل الرز والسكر والسمسم وجوز الهند، ويبعد أثر الإسلام في ظهور ثقافة عربية - أفريقية واضحة المعالم في منطقة الساحل الأفريقي كما وأن انتشار المذهب الإباضي يدل على أثر عمان الواضح، أما المذهب الشافعى فيشير إلى آثر اليمن ومصر، وحين زار ابن بطوطة المنطقة سنة ١٣٣٢م / ٧٣٣هـ وصف مدنًا مثل مقديشو وكيلوا في أوج ازدهارها الثقافى والاقتصادى. وكان الطابع الإسلامي واضحًا في وصفه المدارس والجامعة ونظم الإدارة.

ويعود انتشار الإسلام في الهند إلى أيام الأمويين حين فتحت السند سنة ٩٣ هـ، ولكن الفتوحات الإسلامية المستمرة قام بها الغزنويون الذين فتحوا أفغانستان ثم لاهور سنة ٤٢٢ هـ / ١٠٣٠ مـ توسعوا في شمالي الهند وخلفهم الغوريون الذين بدأوا فتحاً منظماً للهند سنة ١١٧٥ مـ / ٥٧١ هـ ثم جاء دور سلطة دلهي وإمبراطورية المغل. ولا نعرف إلا القليل عن انتشار الإسلام في الهند في القرون الإسلامية الأولى، ويبدو أنه كان محدوداً حول نهر الأندس وفي البنغال، وكان المتبقين الجدد من الطبقات الفقيرة التي تجمعت حول الجماع والمدارس والخانات والطرق الصوفية، ومع ذلك فالمدن تشبه البلقان حيث بقيت بصورة رئيسية غير مسلمة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الفاتحين الجدد لم تتبعهم هجرات كبيرة ولم يلحظة بعد الفتح يعني عدم وجود خطة استقرار منتظمة، أما السبب الآخر فيعود إلى أن التركيبة السياسية - الدينية الراهبة في الهند احتفظت بنفوذها تماماً كما كان قبل الإسلام.

وكان انتشار الإسلام في الجزر الإندونيسية وما يليها في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي حتى القرن الخامس عشر الميلادي (٦٧٩-٩٦ هـ)، عن طريق التجار الذين كانت لهم علاقات نشطة بين الخليج العربي والصين عبر البنغال، وكذلك الطرق الصوفية، ودخلت غالبية السكان الإسلام.

أما أوضاع الإسلام والمسلمين في أوروبا فإن خلفياتها التاريخية ترجع إلى الصور التي رسمها المبشرون النصارى الأوائل عن الإسلام، ثم تطور إلى الصراع بين المسلمين والبيزنطيين، وال المسلمين والفرنك الكارولنجيين في فترات المد العربي الإسلامي بدءاً بالقرن السابع الميلادي / الأول المجري ثم الحروب الأفريجية (الصلبية) ثم المد الإسلامي العثماني في القرن الخامس عشر الميلادي / التاسع المجري الذي توج بفتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣ هـ / ٨٥٧ مـ. والانسياح العثماني في شرقي أوروبا وخاصة البلقان ووصوله إلى أبواب فينا في القرن ١٧ مـ / ١١ هـ، وانقلبت الصورة في العصر الحديث متمثلة بالصراع ضد الاستعمار الأوروبي للعديد من البلدان العربية والإسلامية، وما نتج عنه من تواجد جاليات إسلامية كانت تنمو باطراد في الدول الأوروبية. وقد بدأت المخاوف وعدم الثقة المتداولة بين المسلمين والأوروبيين ونمّت باطراد بحيث بدا وكأن صراعاً حتمياً سيقع بين الحضارتين الإسلامية والغربية. وباتت نظرة كلا الطرفين للأخر يهدوها الخوف والنظرية المسبقة الموجودة في أعماق الفكر والنفس والصالح السياسية والاقتصادية الآنية. ومن أجل إبراز هذا الصراع يتجاوز باحثون أوروبيون مختصون الكثير من المعلومات التاريخية الإيجابية التي تؤكد على الصلات الثقافية بين الإسلام والغرب والتي أدت إلى إنجازات حضارية مهمة.

في الوقت الذي تؤكد حقيقة الإسلام على أنه دين الوسطية والاعتدال والتسامح، وأن هذه التزعة الوسطية الجامحة هي التي تبنتها الدولة والمجتمع في أكثر العهود بحيث أفرزت حضارة تميزت بقدرتها على الانفتاح والتزعة العالمية والتافق معحضارات الأخرى، فإن الإسلام لا يزال يعاني في الغرب من الدعايات المضادة وسوء الفهم التي تهمه بالتعصب والإرهاب.

ومع ذلك فقد بدأنا نلحظ دراسات أكاديمية متعمقة وجادة عن طبيعة الإسلام ومبادئه وسبل انتشاره خارج أقطار الوطن العربي في شرقي وجنوبي شرق آسيا وفي أفريقيا جنوبى الصحراء الكبرى وفي شرقى أوروبا وكذلك أوروبا عموماً والأمريكتين. وتبرز هذه الدراسات الجذور التاريخية لانتشار الإسلام بين الشعوب غير العربية ولكنها تؤكد على العصر الحديث، ولعل الاهتمام بانتشار الإسلام خارج إطار الوطن العربي يأتي من الحقيقة القائلة بأن ٨٥٪ من مسلمي العالم يعيشون خارج الأقطار العربية. ثم إن النمو السكاني، ونشاط الدعوة الإسلامية وخاصة من خلال الطرق الصوفية التي تبدو وكأنها الأسلوب الغالب في الدعوة إلى الإسلام في الوقت الحاضر، وكذلك المجرة المستمرة فإن أعداد المسلمين ضمن الشعوب غير العربية يزداد باستمرار.

وتجاه هذا الواقع لابد للMuslimين من العمل على إبراز صورة أوضح للإسلام فكراً وتطبيقاً واستمرار الحوار بالحكمة والوعظة الحسنة مع الطرف الآخر أيًّا كان ذلك الطرف أملاً في أن يبدل نظرته من الإسلام وموقفه من المسلمين.

آثار المؤلف المنشورة

أولاً: في الموسوعات والكتب المرجعية

- هارون الرشيد، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، ١٩٦٧ م (٢) E.I بالإنكليزية.
- ابن النطّاح، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، ١٩٦٧ م، (٢) E.I بالإنكليزية.
- إبراهيم الإمام، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، ١٩٦٧ م (٢) E.I بالإنكليزية.
- البرامكة، دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٣ م (٨) E.B. بالإنكليزية.
- عدة بحوث عن تاريخ فلسطين، الموسوعة الفلسطينية، بإشراف منظمة التحرير الفلسطينية، دمشق، ١٩٨٥ م.
- عدة بحوث ضمن الكتاب المرجعي الموسوم (تاريخ الأمة العربية) تحت إشراف (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) جامعة الدول العربية، تونس.
- الدعوة العباسية، موسوعة الحضارة الإسلامية، الجمجم العلمي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، ١٩٩٧ م.
- إبراهيم الإمام، موسوعة الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٩٧ م.
- آل البيت، موسوعة الحضارة الإسلامية، وزارة الثقافة والإعلام، عمان، الأردن، ١٩٩٩ م.
- بحوث ضمن الكتاب المرجعي حضارة العراق، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦ م.
- بحوث ضمن الكتاب المرجعي الجيش والسلاح، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٧ م.
- بحوث ضمن الكتاب المرجعي: العراق في موكب الحضارة: الأصالة والتأثير، الموصل، العراق، ١٩٩٠ م.
- المشرق الإسلامي من القرن الثاني وحتى القرن الخامس المجري، بحث ضمن الكتاب المرجعي، التاريخ العلمي والثقافي للبشرية (اليونسكو)، باريس (بالإنكليزية)، ٢٠٠٠ م.
- تاريخ فلسطين في العصر الإسلامي، الفصل الثاني، في الكتاب المرجعي (المدخل إلى القضية الفلسطينية)، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، الأردن، ١٩٩٨ م.
- عدة بحوث ضمن الكتاب المرجعي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٩ م.

ثانياً: الكتب

- الأطروحة: الخلافة العباسية ١٣٢-١٧٠ هـ ١٩٦٩ م (باللغة الإنجليزية).
- عباسيات، دراسات في تاريخ العصر العباسي الأول، بغداد، ١٩٧٦ م (بالإنجليزية).
- طيبة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠ م - طبعة ثانية، بغداد، ١٩٨٧ م، طبعة ثلاثة، بغداد، ١٩٨٩ م، طبعة رابعة، عمان، ١٩٩٨ م.

- العباسيون الأوائل، ج ١، بيروت، ١٩٧٠ م - طبعة ثانية، بغداد، ١٩٧٥ م، طبعة ثالثة، عمان، ٢٠٠٣ م.
- العباسيون الأوائل، ج ٢، دمشق، ١٩٧٣ م.
- العباسيون الأوائل، ج ٣، عمان، ١٩٨٣ م.
- الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة ٣٤٣-٦٥٦ هـ الشارقة، ١٩٨٣ م.
- بحوث في التاريخ العباسي، بيروت - بغداد، ١٩٧٧ م.
- الخلافة العباسية ١٣٢-١٧٠ هـ بيروت، ١٩٨٣ م.
- التاريخ الإسلامي ونكر القرن العشرين (مجموعة بحوث تاريخية)، بيروت، ١٩٨١ م، طبعة ثانية، بغداد، ١٩٨٥ م، طبعة ثالثة، عمان، ١٩٩٩ م.
- المدخل إلى القضية الفلسطينية، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، الأردن، ٢٠٠١ م (بالاشتراك). طبعة جديدة.
- قضية القدس ومستقبلها، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، الأردن، ٢٠٠٢ م، (بالاشتراك).
- مصادر التاريخ الحلي لإقليم عمان (الخليل العربي)، اتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العراق، ١٩٧٩ م، طبعة جديدة، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، ٢٠٠٤ م.
- الخليج العربي في العصور الإسلامية الوسيطة، بيروت، ١٩٨٣ م، طبعة ثانية، بغداد، ١٩٨٥ م، طبعة ثالثة، عمان، ١٩٩٩ م.
- الإمام الإيابية في عمان، منشورات جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٧ م.
- تاريخ فلسطين السياسي في العصور الإسلامية، أبوظبي، ١٩٨٣ م، طبعة موسعة ثانية، عمان، ١٩٩٩ م.
- النظم الإسلامية، العين، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٣ م.
- الحركة الشعوبية في القرون الإسلامية الأولى، بغداد، ١٩٨٧ م، طبعة ثانية، بغداد، ١٩٨٨ م، طبعة ثالثة، بغداد، ١٩٨٩ م.
- الفكر العربي في مواجهة الشعوبية في العصر الإسلامي الوسيط، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، ١٩٨٧ م.
- تاريخ العراق في عصور الخلافة العربية الإسلامية، بغداد، ١٩٨٨ م.
- التدوين التاريخي عند المسلمين، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٤ م.
- الخلافة العباسية (١٣٢-٦٥٦ هـ)، جزءان، عمان، الأردن، ١٩٩٨ م.
- المدخل إلى التاريخ الإسلامي، (انتشار الإسلام في العالم). مشاركة وتحمیر فاروق عمر فوزي، المفرق، الأردن، ١٩٩٩ م.
- الاستشراف والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، عمان، ١٩٩٨ م.
- دراسات في تاريخ عمان، وحدة الدراسات العمانية، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠٠ م.

- الحركات الدينية - السياسية في الإسلام الوسيط، عمان، ١٩٩٩م.
 - الجيش والسياسة في العصر الأموي ومطلع العصر العباسي، عمان،الأردن، ٢٠٠٤م.
 - نقد الرواية التاريخية عند المسلمين، مركز زايد، العين، الإمارات العربية المتحدة، (قيد النشر).
- ثالثاً، كتب مترجمة:**
- العلاقات العربية - الأمريكية في الخليج، تاليف: أميل خللة، مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة، البصرة، ١٩٧٧م (إلى اللغة العربية).
 - مروان بن محمد الأموي، تاليف: دينت، (ترجمة بعض الفصول)، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، ١٩٨٥م، (إلى اللغة العربية).
 - الوزارة العباسية، تاليف: سورديل، (ترجمة بعض الفصول)، بغداد، ١٩٨٦م، (إلى اللغة العربية).
 - مظاهر في التاريخ العباسي، مجموعة مقالات مترجمة من لغات أوروبية إلى الإنكليزية، عمان، ٢٠١٣م، (مشرف وعمر ومشارك).
 - الحركات الدينية في إيران في القرنين الثاني والثالث المجريرين، تأليف صدقي، (ترجمت بعض الفصول من الفرنسية إلى الإنكليزية)، مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المفرق، ١٩٩٩م (مشرف وعمر).
 - دراسات في تاريخ الفرق الإسلامية، مجموعة مقالات مترجمة من لغات أوروبية إلى الإنكليزية، منشورات جامعة آل البيت، المفرق، ١٩٩٩م (مشرق وعمر).

رابعاً: كتب منهجية:

- الخلافة العباسية ١٣٢هـ-٤٤٧هـ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار الحكمة للنشر، بغداد، ١٩٨٥م.
- النظم الإسلامية، وزارة التعليم العالي، بغداد، دار الحكمة، ١٩٨٧م (بالاشتراك).
- تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الأولى، وزارة التعليم العالي، دار الحكمة، بغداد، العراق، ١٩٨٧م (بالاشتراك).
- تاريخ بلاد فارس في العصور الإسلامية الأولى، وزارة التعليم العالي، بغداد (دار الحكمة)، ١٩٨٩م (بالاشتراك).
- نصوص تاريخية إنكليزية - وزارة التعليم العالي، بغداد، ١٩٩٣م (بالإنكليزية) *Historical Texts*.
- المدخل إلى التاريخ الإسلامي، منشورات جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ٢٠٠٠م، (بالاشتراك).
- المدخل إلى تاريخ آل البيت في القرون الإسلامية الأولى، منشورات جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٨م.

خامسًا، بحوث باللغة الإنجليزية منها:

- السياسة ومشكلة ولایة العهد في العصر العباسى الأول، مجلة كلية الآداب، بغداد، ١٩٦٨م (بالإنجليزية).
 - العناصر المميزة للعباسين الأوائل، مجلة كلية الآداب، بغداد، ١٩٦٨م (بالإنجليزية).
 - بعض مظاهر العلاقات العباسية - الحسينية، مجلة أرابيكا، باريس، ١٩٧٦م (بالإنجليزية).
 - سباد، مجلة الثقافة الإسلامية، I.C.، حيدر آباد، ١٩٧٩م (بالإنجليزية).
 - انتشار الإسلام في الخليج، ضمن الكتاب التذكاري الموسوم العالم الإسلامي، برنسون، الولايات المتحدة، مجموعة مقالات صدرت في ١٩٨٩م (بالإنجليزية).
 - المراكز الحضورية في الخليج في القرون الإسلامية الأولى، مجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط، إكستر، المملكة المتحدة، ١٩٨٧م (الإنجليزية).
 - الأصناف في المدينة الإسلامية في عصر العباسين الأوائل، مؤتمر المدينة في الإسلام، طوكيو، اليابان، ١٩٨٩م (بالإنجليزية).
 - راجع كذلك: المقالات في دواوين المعرف والكتب المرجعية وغيرها كتب (مترجمة باللغة الإنجليزية).
 - تاريخ الإسلام أيام العصور الإسلامية الوسطى، دراسة شاملة، ACOR، عمان، الأردن، ٢٠٠٤م، القiteit على مجموعة من أسئلة التاريخ الأمريكيين (بالإنجليزية).
- سادساً: بحوث باللغة العربية منها:
- الجلور التاريجية لادعاء العباسين بالخلافة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، بغداد، العراق، ١٩٦٧م / ١٩٦٨م.
 - وزراء حباصيون: يعقوب بن داود ووزير المهدى، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، ١٩٦٨م.
 - موقف المترفة من العباسين الأوائل، مجلة الأقلام، بغداد، العراق، ١٩٦٨م.
 - خصائص حكم النصورو كما تعكسه وصيحة السياسية للمهدى، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد، العراق، العدد ٦، ١٩٧٠م.
 - نظرية جديدة إلى علاقة الترك بالخلافة العباسية، مجلة المكتبة، بغداد، العراق، ١٩٦٨م.
 - الرسائل المتباينة بين المتصور ومحنة النفس الزكية، مجلة العرب، الرياض، ١٩٦٩م.
 - نظرية في سياسة الخليفة المتوكل العباسى، مجلة الجمعية التاريجية العراقية، بغداد، ١٩٧٢م.
 - من القاب الخلفاء العباسين: خليفة الله - ظل الله، مجلة الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٧٢م.
 - القاب الخلفاء العباسين الأوائل ودلائلها الدينية السياسية، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، ١٩٧٠م.
 - الألوان ودلائلها في العصر العباسى الأول، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧١م.
 - حركة المقنع الفراسى، مجلة الجمعية التاريجية، بغداد، العراق، العدد الأول، ١٩٧٠م.
 - سياسة المأمون تجاه العلوين، القسم الأول، مجلة الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٧٣م، القسم الثاني، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٣م.
 - عبدالله بن المقفع في تحريف المؤرخين، مجلة المورد، بغداد، ١٩٧٤م.

- الرسائل المتبادلة بين الرشيد وحزة بن عبدالله الخارجي، مجلة الجمعية التاريخية العراقية، بغداد، ١٩٧٤م.
- وزراء عباسيون: الفضل بن الريبع، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، ١٩٧٦م.
- زندقة بشار بن برد، مجلة المورد، بغداد، ١٩٧٦م.
- البابكية وذكر القرن العشرين، مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٧٦م.
- الباحث مؤرخاً، مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٢م.
- نصر بن شبت العقيلي، مجلة العرب، الرياض، السعودية، ١٩٧١م.
- موقف الموصلي من الخلافة العباسية (١٣٢هـ - ٢٠١هـ) مجلـة آدـاب الرـافـدـيـن، جـامـعـةـ المـوـصـلـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٧٥ـمـ.
- المفـرـمـيـ،ـ آـفـاقـ عـرـبـيـ،ـ بـغـدـادـ،ـ ١٩٧٧ـمـ.
- بـيلـيوـغـرـافـياـ فيـ تـارـيـخـ عـمـانـ،ـ مجلـةـ المـورـدـ،ـ بـغـدـادـ،ـ ١٩٧٥ـمـ.
- مـلـامـحـ مـنـ تـارـيـخـ الـإـبـاضـيـ كـمـاـ تـكـشـفـهـ مـخـطـوـطـةـ كـشـفـ الغـمـةـ لـلـأـزـكـوـيـ،ـ مجلـةـ المـورـخـ العـرـبـيـ،ـ اـتحـادـ الـلـوـرـخـينـ الـعـرـبـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٧٥ـمـ.
- مـصـادـرـ التـارـيـخـ الـخـلـيـ لـاقـلـيمـ عـمـانـ،ـ المؤـقـرـ الدـولـيـ حـولـ مـصـادـرـ شـبـهـ الـجـزـيرـةـ الـعـرـبـيـةـ،ـ الـرـياـضـ،ـ السـعـودـيـةـ،ـ ١٩٧٧ـمـ.
- مـلـامـحـ تـارـيـخـ الـيهـودـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ،ـ مجلـةـ مـرـكـزـ الـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـطـيـنـيـةـ،ـ بـغـدـادـ،ـ ١٩٧٣ـمـ.
- فـلـسـطـيـنـ وـالـعـلـاقـاتـ بـيـنـ الشـرـقـ وـالـغـرـبـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ،ـ مـرـكـزـ الـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـطـيـنـيـةـ،ـ مـقـدـمةـ لـلـكـتـابـ مـتـرـجـمـ تـارـيـخـ فـلـسـطـيـنـ فـيـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ بـلـادـ تـولـيدـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٧٣ـمـ.
- حـرـكـةـ الـمـخـتـارـ التـقـيـ،ـ مجلـةـ الرـسـالـةـ إـسـلـامـيـةـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٧٤ـ٧ـ٢ـمـ.
- الـاستـشـارـقـ وـتـارـيـخـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ،ـ مجلـةـ آـفـاقـ عـرـبـيـةـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٨٨ـمـ.
- نـشـأـةـ الـجـيـشـ النـظـاميـ فـيـ إـسـلـامـ،ـ نـدوـةـ الـنـظـمـ إـسـلـامـيـةـ،ـ أـبـوـظـيـ،ـ الـإـمـارـاتـ الـعـرـبـيـةـ الـمـتـحـدـةـ،ـ مـكـتبـ التـرـيـةـ لـلـدـوـلـ الـخـلـيـجـ الـعـرـبـيـةـ،ـ ١٩٨٤ـمـ.
- بـيلـيوـغـرـافـياـ عنـ تـارـيـخـ العـراـقـ فـيـ الـعـصـرـ الـبـوـبـيـ،ـ مجلـةـ بـيـنـ النـهـرـيـنـ،ـ المـوـصـلـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٧٧ـمـ،ـ عـدـدـ ١٨ـ،ـ ١٩ـمـ.
- الـمـدـرـسـةـ الـتـارـيـخـيـةـ الـعـراـقـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ،ـ مجلـةـ دـرـاسـاتـ لـلـأـجيـالـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٨٨ـمـ.
- صـلاحـ الدـينـ الـأـبـوـيـ وـالـحـشـيشـيـةـ،ـ مجلـةـ المـورـدـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٨٧ـمـ.
- نظامـ الـمـعـاـونـ،ـ مجلـةـ اـجـمـعـيـةـ الـعـرـاقـيـةـ لـلـتـارـيـخـ وـالـأـثارـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٨٧ـمـ.
- دورـ الـمـوـالـيـ وـمـرـكـزـهـ فـيـ الـجـمـعـيـةـ إـسـلـامـيـةـ،ـ مجلـةـ آـفـاقـ عـرـبـيـةـ،ـ ١٩٨٩ـمـ.
- التـرـيقـ الـعـسـكـريـ فـيـ تـرـاثـ الـأـمـةـ،ـ نـدوـةـ كـلـيـةـ الـآـدـابـ /ـ الجـمـعـيـةـ الـمـسـتـصـرـيـةـ،ـ بـغـدـادـ،ـ العـراـقـ،ـ ١٩٨٨ـمـ.
- دورـ الـمـورـخـ فـيـ الـجـمـعـيـةـ الـعـرـاقـيـةـ،ـ نـدوـةـ اـتحـادـ الـجـامـعـاتـ الـعـرـبـيـةـ،ـ عـمـانـ،ـ الـأـرـدـنـ،ـ ١٩٩٣ـمـ.
- الـجـيـشـ وـالـسـيـاسـةـ فـيـ مـطـلـعـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ،ـ ١٣٢ـهـ - ٢٤٧ـهـ مجلـةـ الـمـارـأـةـ،ـ جـامـعـةـ الـأـلـيـتـ،ـ الـمـرقـ،ـ الـأـرـدـنـ،ـ ١٩٩٦ـمـ.

- انتشار العرب في الأقاليم الشرقيّة للخليج العربي، مجلة المثارة، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٩.
- الجيش والسياسة في العصر الأموي ٤١-١٣٢هـ، مجلة المثارة، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٩.
- القدس في العصر الإسلامي، في كتاب القدس، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، الأردن، ١٩٩٨.
- النّظر إلى علم التّاريخ، مجلة البيان، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ٢٠٠١.
- القدس في العلاقات الدوليّة بين الشرق والغرب، مجلة البيان، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٩.
- شرقى الجزيرة العربية إبان العصور الإسلامية الوسيطة، ندوة تاريخ الإمارات العربية المتحدة، مركز زايد لتراث والتاريخ، العين، ٤٢٠٠٢م.
- دولة الإمارات العربية المتحدة في العصور الإسلامية الوسيطة، ضمن كتاب الإمارات العربية المتحدة عبر المصوّر، مركز زايد، العين، قيد النشر.
- الإمام اليعريّة من خلال المصادر التاريخيّة العمانيّة ١٤٣٤-١٦٤١هـ / ١١٥٤-١٦٢٤م، المتنقى العلمي الثاني، وحدة الدراسات العمانيّة، جامعة آل البيت، المفرق، ٢٠٠٢.
- أدب الاختلاف في الإسلام، مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٥.
- صالح بن عبد القados والزنقة، مجلة البيان، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ٢٠٠٠.
- السلم والمغرب في الإسلام، مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ١٩٩٦.
- صورة الفقهاء الإباضية في المصادر التاريخيّة العمانيّة، المتنقى العلمي الثالث، وحدة الدراسات العمانيّة، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ٢٠٠٤.

سابعاً: تعليقات نقديّة منها:

- تاريخ خليفة بن خياط، مجلة المكتبة، بغداد، ٦٢، ١٩٦٨.
- كتاب التاريخ المنسوب لدionis التلمساني، مجلة بين النهرين، الموصل، العراق، ١٩٧٦.
- كتاب الزنقة والشعوبية لسمير الليشي، مجلة العرب، الرياض، السعودية، ١٢، ١٩٧٠.
- كتاب آل الهلب بن أبي صفرة، نافع العبود، مجلة آفاق عربية، بغداد، العراق، ١٩٧٨.
- كتاب البابكية لحسين قاسم المزير، مجلة آفاق عربية، بغداد، العراق، ١٩٧٦.
- الزنج لعبدالجبار ناجي، مجلة آفاق عربية، بغداد، العراق، ١٩٧٦.
- إيران في العصور الإسلامية ١٥٤٧-٤٤٧هـ للمستشرق سبور (راجع: كتاب الاستشراق والتاريخ الإسلامي)، نقد ومراجعة.
- عبد العزيز الدوري وتقدير التاريخ العربي الإسلامي، ضمن ندوة مؤسسة شومان عن الدورى إنساناً ومورخاً، عمان، الأردن، ١٩٩٩.
- صالح أحد العلي مورخاً، ندوة استذكارية، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، ٢٠٠٤، (مجلة للنشر في مجلة البيان، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن)، ٤/٢٠٠٤.
- جواد علي ودوره الريادي في تدوين تاريخ العرب قبل الإسلام، ضمن ندوة مركز زايد لتراث والتاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة، كانون الأول، ٢٠٠٥.

Publications by the Author:

A-Books:

- 1-**The Abbasid Caliphate**, Baghdad, 1969, (In English).
- 2.**The Nature of the Abbasid Revolution**, Beirut, 1970, (In Arabic).
- 3.**The Early Abbasids**, Vol. 1, Beirut, 1970, 1st ed, Baghdad, 1977. 2nd ed. Vol. 1, (in Arabic).
- 4.**The Early Abbasids**, Vol. 2, Damascus, 1973, (in Arabic).
- 5.**The Abbasid Caliphate During the Period of Military Anarchy**, Baghdad, 1974 (in Arabic).
- 6.**Abbasyat ... Studies in the History of the Early Abbasid Period**, Baghdad, 1976, (in English).
- 7.**Research in Abbasid History**, Beirut, 1977, (in Arabic).
- 8.**A Study in the Local Histories of Oman**, Published by the Union of Arab Historians, 1st ed. Baghdad, 1979 (in Arabic). 2nd ed. Zayed Center, U.A.E., 2004.
- 9.**Islamic History and the 20 the Century Thought**, Beirut, 1980, (in Arabic).
- 10.**The Early, Abbasids**, Vol. 3, Amman, 1982. (in Arabic).
- 11.**The Abbasids, Caliphate in its Late Period**, Dubai, U.A.E., 1983 (in Arabic).
- 12.**Historical Texts**, Baghdad, 1993 (in English).
- 13.**The Ibadi Imamate of Oman**, Mafraq, Jordan, 1997, (in Arabic).
- 14.**An Introduction to the History of Al-al-Bayt**, Mafraq, Jordan, 1998, (in Arabic).
- 15.**Orientalism and Islamic History**, Amman, 1998, (in Arabic).
- 16.**Nashat al-Harakat al-Diniyya al-Siyasiyya Fi al-Islam**, Amman, 1999 (in Arabic).
- 17.**History of Palestine In the Early Islamic Centuries**, Amman, 1998, (in Arabic).
- 18.**History of Arab Gulf in the Early Islamic Centuries**, Amman, 2000 (in Arabic).
- 19.**Dirast Fi Tarikh Oman**, Mafraq, Jordan, 2000 (in Arabic).
- 20.**Al-Khilafa al-Abbasinya**, 2 Vols., Amman, 1998, (in Arabic).

21. **Studies in the History of Sects in Medieval Islam.**, prepared and edited by F. Omar, Publication of Al-al-Bayt University, Amman, 2001 (in English).
22. **Aspects from Abbasid History**, Prepared and edited by F. Omar, Amman, F. 2003, (in English).
23. **Historical Writings in Medieval Islam**, Zayed Centre, U.A.E., al-Ayn, 2004. (in Arabic).
24. **Al-NuZum al-Islamiyya**, 1st. ed. al-Ayn, U.A.e., 1983 (in Arabic).
25. Army and Politics during the Umayyad and Early Abbasid periods 41AH/661 A.D. 334 AH/956 A.D.
26. A prelude to the History of Islam, (The Spread of Islam in the World), University of Al-al-Bayt, Mafraq, 1999, 1st ed. editor F. Omar Fawzi.
27. Criticism among Islamic Historians Zayed Center, al-Ayn, U.A.E. (under publication).

B-Articles in English:

- 1-Harun al Rashid, in the **Encyclopaedia of Islam**, new ed.⁽²⁾
- 2-Ibn a-Nattah, in the **Encyclopaedia of Islam**, new ed.⁽²⁾
- 3-Ibrahim al Imam, in the **Encyclopaedia of Islam**, new ed.⁽²⁾
- 4-The Baramcides, in the **Encyclopaedia Britanica**, new ed.(8th).
- 5-Politics and the Problem of Succession in the Early Abbasid Period **B.C. Arts**, Baghdad, IRAQ, 1968.
- 6-The Composition of Abbasid Support, **B.C. Arts**, Baghdad, IRAQ, 1968.
- 7-Some Religious Aspects of the Policy of the Early Abbasids, **J.I.H.S.**, Baghdad, 1975.
- 8-A New Assessment of the Reign of Harun al Rashid, **U.N.E.S.C.O.**, Paris, 1971.
- 9-Some aspects of the Relations between the Abbasids and the Hussaynids, **Arabica**, Paris, 1976.
- 10-The Nature of the Iranian Revolts in the Early Abbasid Period, **B. C. Arts**, Baghdad, 1974.
- 11-The Guilds (i.e. Asnaf) during the Abbasid Period, paper delivered at the **C. on Urbanism in Islam**, Tokyo University, Japan, 1989.
- 12-Sonpadh, **I.C.**, Hyderabad, India, Vol, LIII, 1979.
- 13-Some Aspects of the Religious Policy of the Caliphate of al Madhi, **Summer**, Baghdad, IRAQ, 1974.

- 14-The Islamization of the Gulf, Princeton, U.S.A., in **The Islamic World**, ed. In honor of Prof. B. Lewis, 1989.
- 15-Urban Centres in the Gulf during the Early Centuries of Islam, Bulletin of B.S.M.E.S. EXTER, England, 1987.
- 16-Arabia and the Eastern Arab land (al-Mashriq), in the History of S.C.D. of Mankind, U.N.E.S.C.O., Paris, 2000.
- 17-The History of Islam in the Middle Ages, General Characteristics, ACOR, Amman, Jordan, 2004.

C.Articles in Arabic:

- 1-Historical Back-ground for the Abbasid Claim to the Caliphate, **B.C. Arts**, University of Baghdad, 1968.
- 2-The Attitude of the Mu'tazila towards the Early Abbasids, **B. of al Aklam**, Baghdad, 1968.
- 3-Ya'gubb. Da'ud, The Wazir of al-Mahdi, **B.C. Arts**, Baghdad, 1968.
- 4-The Characteristics of al-Mansur's Reign as Reflected by his Wasiyya to al-Mahdi, **B. of al-Risala al-Islamiyya**, Baghdad, vol. 6 and 7.
- 5-A View on the Relation Between the Turks and the Abbasid Caliphate, **al-Maktaba**, Baghdad, Vol. 65, 1968.
- 6-The letters Exchanged Between al-Mansur and Mohammed al-Nafs al-Zakiyya, **B.I.H.S.**, Baghdad, 1972.
- 7-The Policy of the Abbasid Caliph al-Mutawakkil, **B.I.H.S.**, Baghdad, 1978.
- 8-The Lakabs of the Early "Abbasids, **B.C. of Arts**, Baghdad, 1970.
- 9-The Revolt of al-Muqanna, **B.I.H.S.**, Baghdad, 1970.
- 10-The Policy of the Caliph al-Ma'mun towards the Alids, **B.C. Arts**, Baghdad, 1973.
- 11-The colours of Banners and their Meaning during the Early Abbasid Period, **B.C. Arts**, Baghdad, 1971.
- 12-'Abdullah b. al-Maquffa', **al-Mawrid**, Baghdad, 1976.
- 13-Al-Fadl. B. al Rabi, **B. of C. Arts**, Baghdad, 1976.
- 14-The Zandaka of Bashshar b. Burd, **al-Mawrid**, 1976.
- 15-The Zanj Revolt, **Afak 'Arabiyya**, Baghdad, 1976.
- 16-Al Babikiyya, **Afak 'Arabiyya**, Baghdad, 1976.
- 17-The Revolt of al-Maziyar, **Afak 'Arabiyya**, Baghdad, 1981.

- 18-Al-Jahiz as a Historian, **B.C. Arts**, Baghdad, 1981.
- 19-Al-Khurramiyya, **Afak 'Arabiyya**, 1977.
- 20-Local Histories of 'Oman, **International Congress of the History of the Arab Peninsula**, Riyad, Saudi Arabia, 1977.
- 21-The Causes of the Decline and Fall of the Ibadiyya Imamate in 'Oman in 280 A.H., **B.C. Arts**, Baghdad, 1977.
- 22-Aspects of the History of Ibadiyya as Revealed by al-Az Kawi's Manuscript (*kashf al ghumma*), **B. of Arab Historian**, Baghdad, 1975.
- 23-Bibliography on the History of Oman, **Al Mawrid**, Baghdad, 1975.
- 24-Aspects of the Condition of the Jews during the "Abbasid Period, **B. of the Center for P.S.**, Baghdad, 1973.
- 25-Palestine and the Relations Between East and West in the 'Abbasid Period. Introduction to a Book entitled **History of Palestine in the Middle Ages**, pub. By the Center for Palestinian Studies, Baghdad, 1973.
- 26-The Historical and Strategic Background for Saladin's Victory at the Battle of Hittin II87 A.C., **B.C.P.S.**, Baghdad, 1971.
- 27-The Revolt of al-Mukhtar, **al-Risala al-Islamiyyam**, Baghdad. vol. 72-74.
- 28-Al-al-Bayt, **In Mawsu'a al-Hadhara al-Islamiyya**, Amman, Jordan, 1999.
- 29-Ibrahim al-Imam, **In M.H.I.** (op. cit.) Amman, Jordan 1998.
- 30-Al-Da'wa al Abbasiyya, **In M.H.I.** (op.cit.) Amman, Jordan, 1998.
- 31-Army and Politics during the Early Abbasid Period, **B. of al-Manara**, University of Al-al-Bayt, Mafraq, Jordan, 1996.
- 32-Army and Politics during the Umayyad Period, **B. of al-Manara**, University of Al-al-Bayt, Mafraq, Jordan, 1999.
- 33-The Spread of the Arabs in the Eastern Provinces of the Muslim World, **B. of al-Manara**, University of Al-al-Bayt, Mafraq, Jordan, 1999.
- 34-Palestine during the Early Islamic Period, in **al-Madkhal Ila al-Kadiyya al-filastiniyya**, Centre of M.E.S., Amman, Jordan, 1997.
- 35-The Image of the Ya'rubid Dynasty in the local Histories of Oman, **Unit for Omani Studies**, University of Al-al-Bayt, Mafraq, Jordan, 2001.
- 36-Eastern Arabia in the Islamic Middle Ages, **Conference on the History of the U.A.E.**, Zayid Center, al-Ayn, U.A.E., 2004.
- 37-The Image of the Ibadi Fuqaha in Omani Historical Sources, **Unit for Omani Studies**, University of Al-al-Bayt, Mafraq, Jordan. 2004.

22. Bal'ami, Tarijam-I Tarikh-I Tabari, paris, 1867.- Ibn al-Tiqtaqa al-Fakhri, Paris, 1895.
23. Gabrieli, op. cit., p. 37.- However Nu'aym b. Khazim states (الحضرۃ) وهي لباس کسری والمجوسون that green is a Persian colour (see Jahshiyari p. 256).
24. Sadighi, op. cit., p. 185.-
25. Shahristani, al-Milalwa' Nihal, Leipzig, 1923, p. 194/196, 115, Baghdadi, al-Farq bayn al-firaq, p. 244.-
26. Tab., III, 1311.-Sadighi, op. cit., pp. 186, 217, 220.
إنه لم يكن ينصر هذا الدين الأبيض (المجوسين)، غيري وغيرك وغير بايك
27. Baladhuri, Ansab, fol. 801 B.
28. Maqrizi, Muntakhab al-Tadhkira, Ms. fol. 121 a.
29. Maqdisi, al-Bad'.., trans., VI, p. 73.Ya'qubi, II, p. 428.- Tab., III, p. 55.
30. Ibn al-'Adim, Zubda' al-Halb, vol. 1, p. 56.
31. M. Kurd 'Ali, Khitat, p. 185 citing Ibn 'Asakir.
32. On the light of an account in Tabari (III, 40) who states that, Marwan II had in his battle at Zab a detachment of 3,000 called Muhammara as well as other detachments.
33. Aghani, vol. 20, p. 112.
34. Ya'qubi, III, p. 135, Najaf ed. 1964.
35. Baghdadi, p. 151,- Sam'ani, f. 512 b.- see also Mas'udi, al-Tanbih.., p. 110.
36. Mas'udi, Muruj, VI, p. 33.
37. See Sadighi, op. cit., p. 159.
38. Mas'udi, op. cit., p. 194.
39. See Mas'udi, op. cit., p. 333.

Farouk Omar Fawzi

End Notes

1. Van Vloten, Recherches..., p. 63.- Gabrieli, Ma'mun., pp. 37, 50... Sadighi, Mouvements..., p. 170 f.- Cahen, points de vue sur la Révolution ... in R.H., 1963., 37-Hamaker, Reflexions Critiques pour servir de réponse..., 1829, p. 8.-Constantine Prophrogenitus, De Administrando., 21/24, (Commentay p. 76).
2. Akhbar al-'Abbas, Ms. The library of Higher studies. Bagdad, fol. 177.-of. Beirut ed. 1971.
3. op. cit., fol. 117a-118a.
4. Va. Volten op. cit., -F. Omar, The 'Abbasid caliphate, 132/750-170/786, Bagdad, 1969.
5. Tabari, II, 1570, 1624, 1981.
6. See for example H.I. Hasan, Tarikh al-Islam, vol. 2, Cairo 1964.
7. Tab. II, p. 1574.- Akbar al-'Abbas, fol. 117a-118a Van Vloten, Recherches...., p. 125.- Black was a colour of revenge in the Jahiliyya times.- Aghani, 8, p. 75.- see Welhausen, The Arab Kingdom..., p. 533.
8. Dionysius of Tell Mahri, chronicle., pp. 44-45.
9. Aghani, (Abu Dularna), index.
10. Dionysius, op. cit., p. 46.
11. Abu Muslim Said: هذه ثياب الدولة وثياب الله see Maqrizi, Muntakhab... Ms. B. N. Paris.
12. black was despised by the partisans of the old Umayyad regime as well as the 'Alids. We only find few accounts which point out to those 'Alids or Umayyads who wore black voluntary.
13. Van Vloten and Cahen allege that white was an Umayyad colour. There is no strong evidence to confirm this opinion, as the Kharijites themselves used white in one of their risings against the Umayyads. (Tab., II, p. 1898). Cahen, op. cit., p. 332.
14. Tab., III, pp. 51, 53, 55.
15. Ibid, 53, 56, 57.
16. Sadighi, op. cit., p. 145.
17. Tab., III, 233.- روجه أخاه إبراهيم إلى البصرة فأخذها وغلبها وبضموا معه On the trick of the black veil which was displayed on the minaret of the mosque of Madina, see Tab., III, p. 244).
18. op. cit., 1017-1018, 1020.
19. op. cit., 1018 ff. A tradition in Jahshiyari states that white is an 'Alid colour. (p. 256).
20. De Sacy, chhrastthic arabe, I, p. 51.-Gabrieli, op. cit. p. 37.
21. G. Weil, Geschichte der chaliften, Mannheim, 1866.

"Biruni also wrote a history of the Mubayyida and Qarmathians".⁽³⁷⁾ Mas'udi⁽³⁸⁾ again speaks of an 'Alid rising in Tabaristan'.

وفي هذه السنة (٢٨٧ـ/٩٠م) كان سير الداعي العلوي من طبرستان إلى بلاد جرجان في جيوش كثيرة من الدليم وغيرهم فلقيته جيوش المسودة من قبل إسماعيل بن أحمد وعليها محمد بن هارون فكانت وقعة لم ير مثيلها في ذلك العصر وجدد الفريقان جميعا، وكانت للبيضه على المسودة".

Green was not an 'Alid colour, but was meant to symbolized the new orientation of al-Ma'mun who wanted to reconcile the two branches of Ahl al-Bayt but this policy proved inopportune to be green.⁽³⁹⁾ There is not enough material to enable us to draw a final conclusion on the Red colour.

Qaysites. Although Abu al-Ward seems to have accepted al-Sofyani, he wanted him to be a mere figure-head, a matter which the latter resented very much. The adoption of white was very probably, by Abu al-Ward only. It was one of the indications of the friction existing between the two figures from the very beginning of their revolt. According to Ibn al-'Adimi⁽³⁰⁾ citing Ibn al-Kalbi, the sofyanid al-'Abbas, b. Muhammad b. 'Abdallah who rebelled in Aleppo in Abu al-'Abbas' reign also adopted red. Moreover, in 195 A.H./810 A.D. in the conflict between the Marwanid Maslama b. Ya'qub b. 'Ali who was supported by the Qaysites, and the Sofyanid 'Ali b. 'Abdallah b. Khalid (Abu al-'Amaytar) who was supported by the Kalibites the balance tipped in favour of the Marwanid who took the oath of allegiance from the Umayyads in Syria, dressed in red and raised red banners.⁽³¹⁾ In the absence of more conclusive evidence, it could only be suggested that red was the favourite colour of Umayyads who led their revolts in Syria. But here again red was by no means exclusively Syrian or Umayyad symbol.⁽³²⁾ The Kharijites⁽³³⁾ had already adopted red banner. However, during the 'Abbasid times the victorious 'Abbasid commander Yazid al-shaybani raised a red banner and called upon the fleeing Kharijites to assemble under it as their lives would be safe.⁽³⁴⁾ Moreover, a religious political sect which was called. Muhammira also used to dress in red.⁽³⁵⁾ Red was, therefore, used by different groups the Umayyads, the Kharijites and Persian heterodox sects. As to its implications the sources at our disposal do not provide a clue.

Conclusion:

It seems that after the advent of the 'Abbasids, the adoption of a certain colour for standers and clothes was determined by the political affiliation of the group in question and symbolized its character.

White was a sign of hostility indicating a breach with Musawwida. It was, therefore, adopted by groups of different affiliations, Umayyads, 'Alids and even Persians. It seems like Irony that the Mubayyida claimed to be the avengers of Abu Muslim who had been one of the prominent partisans of the Musawwida. What seems to confirm the idea that the term Mubayyida indicated 'Abbasid dissidents of all kinds, the account of Masudi which speaks of the Zanj outbreak:⁽³⁶⁾

وقد ذكر صاحب الزنج في أخبار المبيضه وكتبهم

Ibrahim b. al-Mahdi to accept the Caliphate. They remained faithful to the old 'Abbasid colour black. Al-'Abbas b. Musa who represented the official and constitution force in Iraq adopted green, and defied the rebels in the name of al-Ma'mun and the heir apparent 'Ali the brother of al-'Abbas.⁽¹⁸⁾ Meanwhile the 'Alid partisans rebelled, adopted white, and tried vainly, to induce al-'Abbas to proclaim an 'Alid caliphate.⁽¹⁹⁾ Ironically enough green had now become a symbol of the established authority with black representing rebels but 'Abbasid rebels.

Al-Ma'mun's move might suggest that green symbolize the 'Alids, as the adoption of this colour was accompanied with the choice of 'Ali al-Rida as his heir. But early sources do not mention green as the colour of the 'Alids, although later sources do.⁽²⁰⁾ In his effort to explain the motives of al-Ma'mun Weil⁽²¹⁾ gives a chromatic interpretation which is hardly acceptable. Sounder give an interpretation along the lines suggested by al-Bal'ami and Ibn al-Tiqtaqa that Ma'mun chose green because it was the colour of the people of Paradise هو لباس أهل الجنة It was the symbol of the policy of compromise adopted by al-Ma'mun towards the 'Alids. In the words of Gabrieli, it goes "With the atmosphere of pious unction which surrounds the reintegration of Ahl al-Bayt"⁽²²⁾.

What seem to confirm this idea is that green was the colour of Bihafarid's mantle after his alleged descent from Heaven, and, according to Persian sources, green was also the colour of a-Muqanna' veil.⁽²⁴⁾

The white colour was also adopted by Persian rebels, such as al-Muqnna' and the Khurramites. After the murder of Abu Muslim a group of the Khurramites dressed in white, and rebelled against the authority to avenge his death⁽²⁵⁾. In the eastern provinces the name Mubayda became synonymous with Khurramiyya.⁽²⁶⁾ Those "hetrodox" groups referred to their faith as "White religion الدين الأبيض" in opposition to Islam which was presumably considered by them as a black religion supported by the Musawwida i.e. the 'Abbasids.

As for red it was associated with revolts led by Umayyads especially in Syria. According to Baladhuri,⁽²⁷⁾ Abu Muhammad al-Sofyani dressed in red when he revolted against the 'Abbasids in 132 A.H., 749 Although Maqrizi confirms that Abu Muhammad's favourite colour was red⁽²⁸⁾ one finds accounts to the contrary which describe the banners of the revolt as white.⁽²⁹⁾ This confusion is connected with the two fold aspect of that revolt. It had, in fact, two prominent figures Abu Muhammad al-Sofyani with yamanite support and Abu al-ward with

" We hoped that the Commander of the faithful would increase our pension, but all he increased was the length of our Kulunsuwa.⁽⁹⁾

وكان نرجح في أمير زيادة فزاد بنا فيها بطول القلاطس

Dionysius states that "the first governor of Jazira issued an edict to oblige all the Muslims to dress in black⁽¹⁰⁾. Abu Muslim ordered a man to be executed because he spoke slightlyingly of the colour black.⁽¹¹⁾ when the 'Abbasids occupied Syria, the Syrians jeered at that particular choise and mocked 'Abdallah for wearing it⁽¹²⁾.

After the 'Abbasid accession to the caliphate most of the rebels adopted white to symbolize their dissatisfaction with the new regime, there were among them not only the pro-Umayyad Syrians, but also the 'Alids, as well as, Persian hetrodox rebels.⁽¹³⁾ As for the Syrian rebels they mostly adopted white.⁽¹⁴⁾ Speaking on the revolt of Abu al-Ward in 132/749, Tabari says "He gave up the obedience to Abu al-'Abbas and adopted white, and they adopted white with him". In the Jazira rebel cities closed their door in the face of the new 'Abbasid governor and adopted white. Dionysius maintains "The Arabs (of the Jazira) seeing the pains inflicted on them by the persians (The 'Abbasid forces), who did not cease killing them pitilessly like lambs, and pillaging their prosperity they could not stand them any longer and dressed in white.....". In another episode he relates "The Arabs adopted white killed a great number of persians and drove them to flight"⁽¹⁵⁾ This indicate that white was symbol of resentment and defiance to the authority of the Musawwida rather than a symbol of Umayyad allegiance, especially as the Mubayda of Jazira made common cause with the Kharijites, enemies of the Umayyads as well as the 'Abbasids. Moreover, when 'Abdal-Jabbar b. 'Abdal-Rahman one of the old 'Abbasid partisans rebelled in Khurasan he adopted white instead of Black making common cause with the followers of Ishaq al-Turk.⁽¹⁶⁾ white was also the choice of the 'Alid rebels during the 'Abbasid period. Muhammad al-Nafs al-Zakiyya dressed in white with white turban when he rebelled against al-Mansur. The same term Tabyid was denoted to other 'Alid revolts.⁽¹⁷⁾ It is interesting to note that in the year 202 A.H./817-818 one observes the three symbolic colours Black, white and green in a bloody conflict with each other. It was in this year that l-Ma'mun adopted green as the official colour of the state. He also chose 'Alial-Rida to be the heir to the throne. The 'Abbasid partisans in Iraq resented this move and called upon

XIV

**THE SIGNIFICANCE OF THE COLOURS
OF BANNERS IN THE EARLY
'ABBASSID PERIOD**

Umayyad risings against the 'Abbasids are often called Tabyid i.e. the hoisting of the white banners, but this term was by no means confined to Umayyad insurrections. Muslim historians tend to throw together all rebels against 'Abbasid authority in one category calling them Mubayyida مبيضة and their risings Tabyid. It is, therefore, interesting to examine the significance of the colours of banners of insurrectionary movements in general, and the significance of white in particular.

The treatment of this matter appears confused, and inconclusive in historical accounts, as a result of which the opinion of modern historians on the subject also differ among each other.⁽¹⁾ The 'Abbasids justified their choice of Black by connecting it with the banners of the prophet and 'Ali⁽²⁾ Ibrahim al-Imam extended the use of black to clothes⁽³⁾.

وأمره أن يأمر الشيعة بتسويف الثياب والرايات السود ويعدها إلى وقت خروجكم

One also must not forget the legends i.e. Malahim and Jufar circulating at that time referring to the black banners which would be hoisted in the east.⁽⁴⁾ The adoption of black was, therefore, not an 'Abbasid innovation, the Kharij'ites, and before them al-Harith al-Murju'I of Khurasan had raised it in their revolts against the Umayyads.⁽⁵⁾ Some historians associate black with mourning⁽⁶⁾ for the Ahl al-Bayt who were killed by the Umayyads. This seems unfounded, and it is more likely to have been a symbol of protest against oppressors deviating from justice, with additional implications that hopes would be achieved and a new era realized.⁽⁷⁾ The 'Abbasid state, therefore, bore the name Dawlat al-Musawwida. Its partisans were the Musawwidda. Dionysius of tell Mahri say "not only their Caps were black, but also their clothes, they were dressed in this color."⁽⁸⁾ Al-Mansur ordered all the 'Abbasid partisan to wear black including the black Kulunsawa. i.e. hood. The new order of al-Mansur was not received favourably as a poet says:

End Notes

- 1- For a detailed description of sources see my article al-Alkab al-Khulafa' ... B.C.A., Baghdad, 1971.
- 2- Maqdisi, al-Bad'.., vol, 6, p. 47.
- 3- B. Lewis, The Regnal titles..., Z. Hussayn presentation volume, p. 12.
- 4- Mas'udi, Tanbih.., p. 341.
- 5- Baladhuri, Ansab, ed. Ahlwardt o, 334.
- 6- op. cit., fol. 671 b.-Maqatil, (Zayd b. Ali).
- 7- Mas'udi, Muruj, 6, 61.

وما كان من شمارهم عدد الدعاوة وندائهم يا محمد يا منصور

See also Dinawari, al-Akhbar..., p. 359

وتقلدوا يا محمد يا منصور يعنون محمد بن علي وهو أول من قام بالأمر

- 8- Suyuti, Tarikh al-Khulafa, II, p. 101.
- 9- Azdi, Tarikh al-Mawsil, pp. 218-222, Cairo ed. 1967.
- 10- Maqatil, p. 170.
- 11- Tanbih.. p. 338.- al-Kalkashandi, Ma'athir.., p. 25. poets attributed the epithet of al-Mahdi to a number of 'Abbasid Caliphs. The frequency of this attribution diminishes, therefore, its historical importance, See e.g. Aghani, vol. 3 p. 59, vol, 21, vol. 125.- Bashshar, Diwan vol. 1, p. 330.
- 12- Tab., III, p. 340.
- 13- Ansab, fol. 677A.-Maqatil, pp. 165-168, 169.
- 14- See Van Vloten, Recherches... pp. 222-223.
- 15- Maqatil, p. 171.- see also Jahshiyari, al-Wuzara'...p. 147.
- 16- Van Vloten, Z.D.M.G. 1898, p. 223.
- 17- Aghani, vol. 12, p. 17.
- 18- Op. cit., vol. 17, p. 31.
- 19- B. Lewis, op. cit., p. 14.

Traditions and poems(16) were circulated attributing the role of al-Mahdi to al-Hadi, and then to al-Rashid who was afterwards nominated second in succession. The poet Mansur al-Numayri said:

في كتب الأخبار يوجدان مد عثاني على عنان	موسى وهارون هما اللذان من ولد المهدى مهديان
--------------------------------------------	------------------------------------------------

Another poet said to al-Hadi:

كانت تحدث أمّة علماؤها	ولتملأن الأرض عدلاً كالذى
------------------------	---------------------------

Ashja al-Sulami said to al-Rashid:(18)

مكارمه نثر و معروفة سكب له من مياه النصر مشربها العذب	إلى ملك يستغرق المال جوده ومازال هارون الرضى بن محمد
----------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------

However, al-Mahdi did not conduct the propaganda campaign with the same vigour as his own father al-Mansur, because the regime was now more deeply rooted. The process of adopting titles with messianic connotation was no longer necessary because, as Bernard Lewis(19) well put it "The new imperial dynasty was firmly in control, the revolutionary leaders were safely dead, the charisma in Max Weber's phrase, was routinized. The 'Abbasids, like other successful revolutionaries before and after them chose the path of orthodoxy and empire".

claimed the same for his son. Ja'far al Sadiq questioned their claims and told his trusted followers the seventh Imam of his own line that is to say his son and successor Musa al-Kazim would be the saviour al-Qa'im.

To grasp the psychological significance attached to this title one must bear in mind that the masses had become disillusioned with the 'Abbasid rule of which they had expected an improvement of their economic conditions, and had been disappointed in every 'Abbasid Caliph in turn. Thus they used to transfer their hopes and affections to the designated successor to the Caliphate in whom they saw the new saviour. This in fact, was a deliberate policy of the 'Abbasid Caliphate. Every Caliph was particularly anxious when he felt that the end of his reign was approaching, to hand on the title of the savior in another form but with all its messianic and psychological connotation, to his heir apparent.

Those frustrated groups who transferred their loyalty to the 'Alids or other rebels, expected an improvement of their conditions of life to be brought about by the new non-'Abbasid saviour.

Al-Mahdi was conscious and fully aware of the dignity this epithet conferred on him, and tried to do his best to act in accordance with the role of al-Mahdi who was expected to fill the earth with justice and wage Jihad against the infidels.⁽¹⁴⁾

However, if the account of al-Isfahani⁽¹⁵⁾ is to be believed, al-Mansur personally did not think much of the idea of al-Mahdi, he only made use of it for political reasons, as it had a great psychological effect on the masses. This significance is clearly explained by the poets. To cite but a few verses, Bashshar b. Burd said:

قد سطع الأمان في ولائته وقال فيه من يقرأ الكتب

* * *

فرج على المهدى من كرب الضيـ ق خنائق اقاسيـتـه حقبا

مهدى آل الصلاة يقرؤه أنس كتبـاً وثرا جلاـريـبا

Al-Mahdi followed in his father's foot-steps and when he nominated his son Musa his successor, he called him al-Hadi, which is like al-Mahdi a messianic title.

It was al-Mansur's main aim to keep the Caliphate in the 'Abbasid family particularly in his own line. It is in the light of this fact and against the back-ground of the intense struggle with the 'Alids that he conferred on his son Muhammad the title of al-Mahdi, the one who is guided (by God on the right path), and who is expected to spread justice and peace.⁽¹⁰⁾

The Laqab of al-Mahdi was, of course, not a new epithet. Many had claimed it before, and it was one of the titles of Muhammad b. al-Hanafiyya and Abu al-'Abbas.⁽¹¹⁾

The first time some one was proclaimed al-Mahdi under the 'Abbasids rule was in 145 A.H./762 A.D. when the Hasanids conducted vigorous propaganda for Muhammad al-Nafs al-Zakiyya the expected Mahdi.

Meanwhile 'Isa b. Musa has already been nominated second heir to the thrown by Abu al-'Abbas. 'Isa was, therefore, one of the rivals of Muhammad b. al-Mansur. The Caliph spared no effort to exalt Muhammad and enhance his prestige by stressing the validity of his claim to be the Mahdi. In a letter in which he tried to persuade 'Isa to withdraw in favour of Muhammad, he applies the epithet of al-Mahdi to the later. He states that Muhammad's nomination to the Caliphate was determined by God who had inspired the 'Abbasid partisans to prefer no one to him⁽¹²⁾

"فَوَهَبَ اللَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَا ثُمَّ جَعَلَهُ نَقْبَا مَبَارِكًا مُهَدِّيَا وَلِلنَّبِيِّ سَمِيعًا وَسَلِيبًا مِنْ اتَّحَلَّ هَذَا الاسم وَدَعَا إِلَى تَلْكَ الشَّهِيْةِ"

According to Baladhuri⁽¹³⁾ al-Mansur is reported to have said that there was no Mahdi but his son, and the allegations of 'Abdallah b. al-Hasan al-Mahd that his son was the Mahdi is Untrue. Al-Mansur even encouraged a libertine poet, Muti' b. Iyas to fabricate a tradition to the effect that Muhammad was the Mahdi for the occasion of the later's proclamation as heir to the Caliphate.

قال مطبي " حدثنا فلان عن النبي (ﷺ) قال المهدى منا محمد بن عبد الله وأمه من غيرنا، يملوها عدلا كما ملئت جوراً. ثم أقبل مطبي على العباس بن محمد فقال له : أنشدك الله هل سمعت هذا، فقال نعم مخافة المتصور".

It would not be a miss to note that when 'Abdallah al-Mahd claimed that his son Muhammad was al-Mahdi, and when al-Mansur

by the rebel al-Mukhtar al-Thaqafi 66/685, the reble 'Abd al-Rahman b. al-Ash'ath⁽⁵⁾ 81/700 and reble Zayd b. 'Ali. According to Baladhuri the pro-'Alid partisans of Kufa persuaded Zayd to return to Kufa, saying "We hoped that you would be the Mansur, and we hoped that this time would be the time of the Umayyad ruin".⁽⁶⁾ What is more important that this title was also given by the 'Abbasid da'is to Muhammad b. 'Ali al-'Abbasi, and became part of the slogans of the 'Abbasid da'wa: Ya Muhammad, Ya Mansur.⁽⁷⁾ The title al-Mansur is, therefore, not without messianic connotation, and its adoption by Abu Ja'far after his successive triumphs over his enemies would imply his miraculous capacity for survival. He probably intended to convey the idea that he was the expected "al-Mansur" Suyuti⁽⁸⁾ relates a tradition a scribed to the prophet where al-Mansur is represented as the one whose banner would never retreat.

There may also be special significance of this title as it was no doubt symbolic of Abu Ja'far's victory over Muhammad al-Nafs al-Zakiyya who had had tremendous support among the Yamanites of the Hijaz while he played the part of al-Mahdi. It was intended to taunt the Yamanite supporters of the later, and to stress the position of Abu Ja'far as the real saviour of the Yamanites. There may also be some connection between the Yamanites origin of the term and al-Azdi's account of al-Mansur's tendency to favour the Yamanites. Al-Azdi states:⁽⁹⁾

" واستقام الأمر لمروان وبني أمية حتى وثبت الوليد بن يزيد على شيخ أهل اليمن خالد القسري فدفعه إلى يوسف التقني فقتله، كيف رأيت غضب أهل اليمن؟ فما رضوا أن قتلوا خالد وأبنيه الحكم وعثمان قتلوا يوسف بمولى خالد وقتلوا كل من شابع بدم خالد ... ثم قام الفاسق الجعدي فحملكم على رقاب الناس وأقصى أهل اليمن، فجاشت عليه من كل ناحية وعلم مروان الحمار ومن معه من المضرية أنهم قد هاجروا ما لا طاقة لهم به فخافوا عند اللقاء وجزعوا عند الزحف يوم الرازب وهي في مثل عد التحل والميمانية قليل - والنقباء أثنا عشر نقبا كلهم يمانية - فبلغت هزيمتهم وهزيمة الناس خليج أهل مصر والقوم في أثركم حتى أدركوه في دير قديم في بوصیر فذبحوه ومالوا إلينا، ففيق لنا أن نعرف لهم حق نصرهم لنا وقيامهم بدعوتنا ولهو ضمهم بدولتنا، ثم التفت إلى المهدى فقال:
أي بني إني أعرف بالناس منك وأطول تجربة فعليك بأهل اليمن والإقبال عليهم بوجهك وبربك
وأعرف جقهم"

This tendency is by no means isolated among the early 'Abbasids, despite their endeavour to play out the tribes against each other.

X X X

تجول وظهور طغيانها	وكانت أمينة في ملوكها
ولم تطق الأرض عدوانها	فلما رأى الله أن قد طفت
فحز بكتفيه لأنقاذها	رماهم بسفاح آل الرسول

It is more probable, therefore, that 'Abdallah b. 'Ali was called al-Saffah in the sense of bloodshedder, but historians, such as Mas'udi and the author of Akhbar al-'Abbas, writing on the 'Abbasid dynasty were probably trying to find an epithet for the first Caliph Abu al-'Abbas, thought of "al-Saffah especially as the Caliph himself had applied it to himself in the above discussed sense of generous.

Later historians continued to apply the title to Abu al-'Abbas. Some of them tried to justify it. Ibn al-Jawzi and al-'Ayni state that Abu al-'Abbas was named al-Saffah because of his propensity to bloodshed or because of his eloquence.

In fact, the first 'Abbasid Caliph was known for his mildness, and willingness to compromise, rather than cruelty. Nor was he ever known to be an eloquent man. Historically this confusion has led several historians to attribute more blood thirsty deeds of 'Abdallah b. 'Ali to the Caliph.

In his work "Recherches sur la domination arabe,...". Van Vloten explained how the 'Abbasid da'is adopted messianic slogans in order to comply with the prophecies which were current at the time. After their victory, the 'Abbasid Caliphs also introduced many innovations some of which had a strong religious and messianic colour. The series of their regnal titles, which is the subject of our study, is one of these innovations. We have already discussed the Laqab al-Saffah which is attributed to the first 'Abbasid Caliph, what follows is the title al-Mansur of the second of the 'Abbasids.

The religious and messianic nature of the title al-Mansur is obvious. Bernard Lewis⁽³⁾ has already discussed the origin, and the historical development of this title. However, it is worth stressing the messianic connotation of this epithet.

According to al-Mas'udi⁽⁴⁾ the second 'Abbasid Caliph Abu Ja'far adopted the title al-Mansur after his victory over the two 'Alid brothers Muhammad al-Nafs al-Zakiyya and Ibrahim the Hasanid. This title, however, was by no means new. Van Vloten states that it was applied to the expected saviour of the yamanites. There were precedents for its use

XIII

A NOTE ON

THE LAQABS (i.e. EPITHET) OF THE EARLY ‘ABBASID CALIPHS

The ‘Abbasids, on their accession as Caliphs or nomination as heir apparents, adopted a personal laqab or epithet, by which they were usually known.⁽¹⁾

These titles were of a well-known messianic pattern and fit with the prophecies and expectations of the books of Ja’fr and malahim. These books express the deep-rooted belief of the coming of al-Mahdi “the one who is guided by God on the right path”. The first laqab is al-Saffah. We are confronted by the puzzling nature of this title. Controversy reigns on two facts, to whom it was ascribed, what was its actual significance.

In general, earlier historians do not ascribe it to the Caliph Abu al-‘Abbas. But Ibn A’tham al-Kufi relates a verse recited by Hafs b. al-Nu’mān who describes Abu al-‘Abbas as Saffah Al al-Rasul. Ibn A’tham’s account gives al-Saffah the significance of “punisher who was sent by God to punish the Umayyads” without the sense of bountiful. It should be remembered that the Caliph himself in his speech of inauguration at Kufa referred to himself as “al-Saffah al-Mubih”. As de Goije rightly suggests, he was claiming credit for bounty and generosity rather than threatening to kill. Furthermore the Caliph followed the last expression by the words: *Wa’l-th’ir al-Mubir*, thus obviously the title “al-Saffah” was a gesture of generosity rather than of enmity on the part of the Caliph.

The title, in fact, is more suited to ‘Abdallah b. ‘Ali, the uncle of the Caliph, who was known for his cruel nature. Ibn Qutayba, al-Zubayri, the author of *Akhbar al-‘Abbas* and Ya’qubi call him al-Saffah. So does Maqdisi who after stating ‘Abdallah’s cruelties to the Syrians, says he was, therefore, called al-Saffah. Maqdisi also connects the verses quoted by Ibn A’tham in connection with Abu al-‘Abbas as a scribed to ‘Abdallah b. ‘Ali.

وقتلوا من الأمويين ما لا يحصى، ثم أذكروا العيون عليهم يقتلون رجالهم ونسائهم وينبذون
قبورهم فيحرقونهم فمن ثم سمي عبدالله بن علي السفاح وفيه يقول الشاعر:-

End Notes

- 1- A. H. Dawood, A comparative study of Arabic and Persian Mirrors for princes from the second to the sixth century A.H., ph.D. thesis, S.O.A.S. University of London. 1965, pp. 150f.
- 2- Von Albert Dietrich, Das politische Testament des Zweiten Abbasiden Kalifen al-Mansur, Der Islam, 1952 p. 133.
- 3- Dawood, op-cit, p. 155.
- 4- Jahiz, Rasa'il, ed. Sandubi, p. 159.- Jahshiyari, al-Wuzara'..., p. 126.- Ya'qubi, Tarikh, II, p. 475-476.- Tabari, Tarikh., III, pp. 403-404.
- 5- Azdi, Tarikh al-Mawsil, fol, 176 f. (Ms. S.O.A.S.). This Ms. has been ed. and published in Cairo, 1967.
- 6- Dietrich op. cit., p. 159.
- 7- Baladhuri, Ansab, pp. 577, 578.- Tab., III, p. 445.
- 8- F.H.A., pp. 267 f.
- 9- Ya'qubi, II, 471-472.- Tab., III, 443, 446, 448.
- 10- Baladhuri, Ansab... p. 578.
- 11- Tab., III, pp. 442-448.
- 12- Op. cit., p. 447.
- 13- See Ya'qubi, II, 475-475.
- 14- Dietrich, op. cit., p. 140.
- 15- Ibid.

this version al-Mansur significantly refers to the "secret knowledge" contained in a book which belonged to his 'Abbasid ancestors. فأن فيه علم أبائك ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة This evidently was directed against the 'Alid who claimed the possession of secret knowledge from the prophet which made them infallible مخصوص Imams.

Other instructions in this version of the testament show that al-Mansur, the shrewd politician, had realized that now the dynasty had successfully emerged from its crisis, a milder policy was now indicated. In short this version of the Wasiyya laid down guiding principles of a lenient but cautious policy. Baladhuri's version also points out that in administration, the Ahl al-Bayt, the Mawali and the Ahl Khurasan should be favoured and given high posts. Justice should be applied and money shold be carefully spent. Al-Mansur stresses his warning against extravagance lest his son should lack means when fortune changes.

Conclusion:

The Caliph al-Mansur knew that his son al-Mahdi was different in nature, and seems to have entertained serious doubts whether al-Mahdi would carry out his intentions. However, the Wasiyya revealed al-Mansur's desire that he should persue a linient policy coupled with caution so that the hard-pressed people would rally round him.⁽¹³⁾

It is, therefore, not surprising that between the policy of al-Mansur and the instructions he gave to his son, there is a clear contradictions:⁽¹⁴⁾ Firstly, he knew that one method of rule is not valid for all, and that his son who tended towards lenient and kindly ways was in need of definite norms which al-Mansur himself did not need to apply, since he was at all times master of his decisions, and finally he sincerely believed that the altered conditions would in many cases make a political change of course possible or even necessary. Dietrich remarks:" If al-Mansur for example recommends justice as the most effective means of dealing with revolts, then his attitude did not correspond with this way at all. As far as the consolidation of his personal authority was concerned he manifested an awful cunning and cruelty which was beyond the lawful"⁽¹⁵⁾ Be as it may, the thoughts which al-Mansur conveys to al-Mahdi constitute the sum of experience gathered during his rule. They also point to the still existing difficulties which were no doubt going to face his successor. The Wasiyya indeed shows al-Mansur's high sense of responsibility.

- (b) The importance of the army and its Kuwwad.
- (c) The potential though greatly diminished danger of 'Alid opposition.
- (d) The acute, political as well as cultural 'Alid-'Abbasid controversy.
- (e) The thorny problem of the Caliph's share in the Fay'.

These were the burning issues of the time and that may have been the reason why they were injected in the Wasiyya of al-Mansur. If one examines the versions of Tabari one realizes the pro-'Abbasid tendency in the first version. It contains information on the condition of the treasury, the army, internal and external enemies. The treasury was full and should suffice for al-Mahdi's needs for ten years to come, even if he had no revenue whatsoever. Furthermore it gives instructions on the Khurasanis as they were the mainstay of the dawla; how to preserve the loyalty of the army which should be kept strong. The Jihad should be waged. The 'Alids should be watched, those of them who were dangerous should not be left free. The second version deals with the distribution of the estates. The anti-'Abbasid tendency is observable in the third version although it was attributed to a person attached to the Caliphal entourage. The fifth account is reminiscent of Mu'awiya's testament to Yazid, and it represents a political testament which is essentially pragmatic.

According to Tabari's fourth version the Wasiyya, transmitted by Ishaq b. 'Isa b. 'Ali on the authority of his father who is said to have been present, and, therefore, closer to the original, is depicted as more concerned with the well being of the 'Abbasid authority. After quoting a Qur'anic verse which orders the execution of those who rebel against God and the prophet and sow discord, he identifies the authority of the Caliph with that of God.⁽¹²⁾

السلطان حبل الله المتن وعروته الوثقى ودين الله القيم ...

Al-Mansur significantly advises his son not to demand more than his share in the spoils "Fay", and even to forego his share in favour of the soldiers. One is reminded here that this problem was in the late Umayyad and early 'Abbasid period one of the most controversial. The greed of the Umayyad Caliphs who appropriated more than their share of the ghanima was one of the reasons behind the dissatisfaction of the Arabs in Khurasan which led to the 'Abbasid revolution, as well as to a number of risings in the early 'Abbasid period.

Al-Baladhuri's version of the Wasiyya agrees in several points with Tabari's first version though the wording of the text is different. In

the Umayyads reappeared in the testament of the 'Abbasids who claimed a special religious status on the grounds of their relation to the prophet.'

The Political Wasiyya of al-Mansur

Al-Mansur lost no opportunity giving his son the benefit of his own long experience,⁽⁴⁾ especially after al-Madhi was proclaimed Wali'Ahd.⁽⁵⁾ Most interesting, and politically highly significant is his Wasiyya to al-Mahdi composed shortly before his death.

Opinions differ on the exact text of al-Mansur's testament to his son, it is not even established whether it was given orally or in written form. It is probable, that the Wasiyya was oral rather than written. Dietrich supports this opinion and suggests that the allegation of a written testament was later invented by Muslim historians influenced by Islamic law and custom where by every Muslim was obliged to carry his written will with him when he left for a journey.⁽⁶⁾

As to the manner in which the written Wasiyya is said to have reached its destinatory, Baladhuri and one of Tabari's accounts indicate that it was written in a letter.⁽⁷⁾ Kitab al-'Uyun Walhada'iq⁽⁸⁾ states that before leaving Baghdad al-Mansur had handed a sealed testament to his son al-Mahdi. Other accounts alleges that it was sent to al-Mahdi by al-Rabi 'after the death of the Caliph'.⁽⁹⁾

This Wasiyya, however, exists in a number of versions. Baladhuri⁽¹⁰⁾ refers to the changes the original text underwent by those who changed its original form, by quoting a transmitter who maintained that after reading the original Wasiyya of al-Mansur, he was confronted with an enlarged version of it to which a group of Kuttab had made the additions. It is a frequent phenomenon to find alterations and fabrications of the original text of the Wasiyya due to different political loyalties of the fabricators. In the case of the Wasiyya of al-Mansur render the task of identification of the original is particularly difficult.

Baladhuri has preserved one version of the Wasiyya, but does not deny the existence of other version of whom Tabari cites not less than five.⁽¹¹⁾ although al-Mansur could have addressed his son orally on more than one occasion before he left for Mecca, these accounts must be taken grano salis as one can not fail to recognize in some of these versions an anti as well as a pro-'Abbasid tendencies. The significance of these different versions lies in the light they throw on political facts such as:

- (a) The existence of political groupings such as the Ahl al-Bayt i.e. the 'Abbasids, the Khurasanis, and the Mawali.

XII

THE POLITICAL WASIYYA (i.e. testament) OF al-MANSUR TO HIS HEIR APPARENT al-MAHDI

Introduction:

It was an Arab custom that a dying man should give his testament as a final act. But the Wasiyya was three kinds:

- 1- The one legislated by the Qur'an in the Surat 'Nisa'-verses 11-12 "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين"
- 2- The second is the last will of a dying man which was traditional in pre-Islamic Arabia.
- 3- The last is the literary Wasiyya which is also existed in the Jahiliyya literature. A. H. Dawood describes the pre-Islamic literary Wasiyya as "a brief piece of literary advice based on every experience of pragmatic nature, concerned with the particular rather than with the general."⁽¹⁾

Historians have not yet found a pre-Islamic political testament. We can, therefore, say that the political Wasiyya is first found in Islamic times. During the first century of Islam, and until the 'Abbasid era these testaments as well as other historical anecdotes were transmitted orally. This accounts for the existence of different versions of one text in which it is difficult to single out one version as being the authentic one. A part from this, is also the question of deliberate alteration made in some of these texts for political or religious reasons.

A. Dietrich⁽²⁾ places the Wasiyya of al-Mansur in a central position "because it belongs to the best attested, represents his character very clearly and is, moreover, situated at a historical turning point, for it was first under al-Mansur that the transition from the Ummayads to the 'Abbasids was made". Dawood remarks:⁽³⁾ "the inception of the 'Abbasids was a land mark in the development of the political testament, for it coincides with its transformation into a Mirror for princes. The distinct Islamic orientation which had been lacking in the testament of

■ ■ ■ Part three...Historical Researches (In English)

- 20- Tab, III, p. 534, citing Umar b. shabba.
- 21- Khatib, op. cit., vol. 2, 301.
- 22- Kindi, Wulat, p. 131.
- 23- Khatib, op. cit., vol. 7, p. 56.- Ibn Kathir, Bidaya, vol. 10, p. 215.- Suyuti, Tarikh ..., p. 188.
- 24- Ibn al-Murtada, op. cit., pp. 54, 56, 52, 64.
- 25- Baladhuri, Ansab, fols, 543-547.
- 26- See Kitab al-Intisar by al-Khayyat (introduction by Neberg), see also the introduction of the Tabakat al-Mu'tazila.- Ibn al-Nadim, Fihrist, the list of wasil's books.- Tabaqat al-Mu'tazila, pp. 44, 45, 47, 54, 55.- al-Intisar pp. 17, 22, 30, 40, 155, 171, 104.- It does not seem that the Mu'tazila had a real candidate to the Imamate. Perhaps they sympathized at various times with one or another, but without identifying themselves with him.
- 27- Ibn al-Murtada, p. 47.
- 28- Ash'ari. Maqalat., II, p. 451.- Watt, op. cit., 54. Al-Bir, Nadir, Falsafat al-Mu'tazila-2 vols. 1950/1951.
- 29- Cahen, op. cit., p. 326-328.
- 30- Lewis, The Arabs in history, London, 1950.-Idem, 'Abbasids (in the E.I.⁽²⁾).

End Notes

- 1- E.I.⁽¹⁾, (Mu'tazila).
- 2- Gibb, government and Islam ..., Elaboration De l'Islam, Paris 1961.
- 3- E.I.(2), ('Abbasids), (Hashimyya).
- 4- Watt, The political attitude ..., J.R.A.S., 1960, p. 54.-Idem, Islamic survey, I, pp. 61ff.
- 5- Ch. Pellat, Le Milieu Basrien., Paris, 1953, (Arabic trans.)
- 6- Sourdel, Baghdad capital.., in Baghdad, volume special, 1962.
- 7- Shahristani, Milal, p. 31.
- 8- Cahen, point du Vue Sur..., R. H. 1963, p. 336.
- 9- Watt, op. cit., p. 54.
- 10- See Khalid al-'Asali Jahm b. Safwan, Baghdad, 1965. 16ff.
- 11- Nallino, sul origin de Nome die Mu'tazilati, R.S.A., 1916-18 He supports his point of view by referring to historical texts which show that the term "Mu'tazila" was used to denote those people who did not pay homage to 'Ali, but were not partisans of 'Uthman.
- 12- Isfahani, Maqatil, pp. 256-260.
- 13- Mas'udi, Muruj. Vol. VI, p. 207.- Qazwini, Athar al-Bilad..., II, p. 207.
- 14- Maqrizi, Muntakhab al-Tadhib, Ms. B. N. Paris.
- 15- Ibn al-Murtada, Tabaqat al-Mu'tazila, p. 7.-shahristani, op. cit., p. 34.
- 16- See for example: Baladhuri, Ansab, Ms. fol. 543-547.-Ibn Qutayba, Uyun.., vol. 1. 56, 209.-
Tab III, 208.- Mas'udi, Muruj, VI, 207- al-Khatib, Tarikh Baghdad, 12. p. 166.- Shahristani, op. cit., p. 17.

حين شاهد عمرو بن عبد رجلًا من الشرطة (ممثل السلطة) يقطع بد سارق على ذلك
 قالاً (سارق السر يقطعه سارق العلانية).

- 17- Jahshiyari, al-Wuzara.., p. 116.
- 18- Ibn Qutayba, Uyun al-Akhbar, vol. 1, p. 209.- Ma'rif, p. 93 Dinawari, al-Akhbar al-Tiwal, p. 380.- 19d, vol 8, p. 85.- Khatib, op. cit., vol 12 p. 166-169.- al-Tanukhi, al-Mustajad.., p. 189.
- 19- Ibn al-Murtada, op. cit., p. 40.- Ibn Khallikan, Wafayat..., (Amr b. Ubayd).- Yaqtun, Mujam.., vol. 4, 479.

Conclusion

Scattered information does not enable us to form a clear picture of the religious policy of the early 'Abbasids. However, we do know that the 'Abbasids were not Mu'tazilites when they became Caliphs, al-Mansur, the chief exponent of 'Abbasid religious policy, was broad-minded with many doctrines without committing himself. The main feature of his policy was to establish "Orthodoxy" based on the Quran and the Sunna. He approached several traditionists, and won them in numbers. Meanwhile the Caliph was prepared to leave the extremist Rawandiyya sect free to act, but within reasonable limits; but when they exceeded their bounds, he had to crush them to save himself and his dynasty. However, they were not entirely destroyed. The role of those who remained can be traced in vital questions of that time.

On the other hand the Hashimiyya and Rawandiyya doctrine of the 'Abbasid Caliphate was one of the motive forces of the *da'wa*. C. Cahen is very cautious in this respect, he says on Khidash and his ideas "being an early partisan would not imply in any way that the 'Abbasids approved of every thing he did", professor cahen,⁽²⁹⁾ however, admists that Abu Muslim utilized diverse kinds of people who held different ideas, but he did not encourage those ideas. Syncretic doctrines could have come into existence in the milieu of Abu Muslim but, as it seems, after rather than before his death.

At any rate, our sources clearly point to a connection of the 'Abbasids with extremism.⁽³⁰⁾ and we are inclined to say that a connection between the 'Abbasids and the extremist sect of the Rawandiyya is, therefore, more likely than one with the moderate Mu'tazila.

This is in no way incompatible with the political Arab tribal nature of the 'Abbasids movement, as the 'Abbasids endeavoured to win every possible enemy of the Umayyads.

it is obvious that they must have favoured the neutral, non partisan traditionists most of all. Among those 'Amr was of course prominent. 'Amr's neutrality is confirmed by Baladhuri's Ansab, when he refused to accept an administrative office al-Mansur remarked: "By God, the man ('Amr) is busy with what preoccupies him to look for what we have got....

شغل والله الرجل بما هو فيه عما نحن فيه

V- On another occasion, when 'Amr was suspected by al-Mansur to have sworn allegiance to Muhammad al-Nafs al-Zakiyya 'Amr is said to have replied boldly "وَالله لَوْ قُلْتَنِي الْأُمَّةُ اخْتِيَارُ أَمَامٍ مَا وَجَدْتُه" "By God if the Umma gives me the task to choose its Imam I will not find (suitable) one ..."

VI- It is true that the Mu'tazilites played a prominent part in the defense of Islam against its enemies. They challenged the Jahamites as well as the dualists who had become active again in the 'Abbasid period.⁽²⁶⁾ This policy suits the 'Abbasids, but, at the same time, Mu'tazilite attitude towards authority was negative.⁽²⁷⁾ During the Umayyad period the Mu'tazila sympathized with Ahl al-Bayt in general and not with the 'Abbasids in particular. Their connections with Alids was equal to, if not stronger than, their connection with the 'Abbasids before al-Ma'mun.

These Mu'tazilites who were close 'Alid sympathisers, approved of armed operations against authority when they were likely to be successful.⁽²⁸⁾ This justifies their participation in Ibrahim's rising in Basra (145 A.H. 762 A.D.).

VII- One of the centres of the 'Abbasid propaganda was Kufa, the residence of Abu Salama. It served as a vital link between Khurasan the scene of 'Abbasid subversive activities and Humayma where the Imam resided. Contrary to the traditional Mu'tazilite centre al-Basra, Kufa embraced the revolt even before the arrival of Khurasani troops. Basra was not at all enthusiastic about 'Abbasids victory. Its Umayyad governor resisted the new regime for many months until he voluntarily left for the Hijaz. In fact, many incidents occurred in Basra during the early 'Abbasid period reflect its hostile attitude.

upheld Justice and condemned injustice and never participated in the administration. This is hardly the attitude of a Mu'tazilite partisan towards al Mu'tazilite regime. However, the personal affection between 'Amr b. 'Ubayd and al-Mansur continued, and in the words of Ibn Khalikan al-Mnasur grieved by the death of 'Amr b. 'Ubayd and he was the first Caliph to recite an elegy on his inferior in status.⁽¹⁹⁾

Besides, scattered accounts found in the sources are clearly incompatible with Nyberg's hypothesis:

- I – According to Tabri⁽²⁰⁾ a number of people in the Caliphate of al-Mahdi were arrested in Madina under the accusation of discussing Qadarism, and brought to Baghdad. The very fact that they were arrested by the governor of Madina indicates that Qadarism was considered reprehensible by the 'Abbasid authorities. Secondly an 'Abbasid Caliph al-Mahdi, explicitly dissociated himself from the Mu'tazilite idea of free will and denied that his father al-Mansur had anything to do with it. Al-Khatib al-Baghdadi⁽²¹⁾ adds that though al-Mahdi was accused of being a Qadrite because they (Qadrite prisoners) asked for his protection: "I have been told by whom I trust that he never spoke of it (Qadar)".
- II- Al-Kindi's account⁽²²⁾ that 'Ali b. Sulayman the 'Abbasid was accused of Qadrite tendencies, because he freed two Qadrites from prison, also indicates that 'Abbasid authority persecuted the Qadrites as late as the reign of al-Hadi. Even later, in the reign of al-Rashid, men were executed or threatened with execution because of their ideas on the created Quran.⁽²³⁾ All this proves that none of the early 'Abbasid Caliphs sympathized or even condoned Mu'tazilite or rather Qadrite ideas.
- III- The prohibition of Jadāl by al-Rashid and the imprisonment of Mu'takallimīn⁽²⁴⁾ were measures directed against Mu'tazilites as well as other anti-'Abbasid sectarians. An example of the same tendency is the cutting off of the hands of the pious Mutakallim 'Isa b. al-Tabari by Muhammad b. Sulayman.
- IV- Al-Baladhuri⁽²⁵⁾ who devotes four pages to 'Amr's relations with al-Mansur never mentions a doctrinal connection between the two. On the contrary, he gives the impression that the Caliph looked upon 'Amr b. 'Ubayd as a religious figure not interested in politics. It was general policy of the early 'Abbasids to favour all traditionists even the pro-'Alid and pro-Umayyad ones in order to win them over, but

formative years,⁽¹³⁾ a very active life, and frequented religious circles at the mosques of several cities especially Basra. He made friends among the traditionists, and he himself was known for his knowledge of Ha'dith and theology. According to one account⁽¹⁴⁾, al-Mansur is said to have expressed some Qadrite views when returning one day from Basra to Bilad al-Sham where his father used to live. When his father Muhammad b. 'Ali heard that, he rebuked him and forbade him to mention the subject again. If this tradition is authentic, one can hardly assume that the 'Abbasids ever entertained the idea of adopting Mu'tazilite doctrines as their own, if the originator of the 'Abbasid da'wa, Muhammad, felt so strongly on this subject.

Wasil b. 'Ata the so called founder of the Mu'tazila, was a student of Abu Hashim 'Abdallah b. Muhammad b. al-Hanafiyya⁽¹⁵⁾. According to Ibn al-Murtada Wasil sent missionaries to several parts of the empire to propagate for Islam and defy heresy. However, their names by no means correspond with the names of the well-known 'Abbasid propagandists of Khurasan. As Wasil b. 'Ata died in 131 A. H. 748 A.D. i.e. before the advent of the 'Abbasids to power, it is only 'Amr b. 'Ubayd (d.144 A.H. 761 A.D.) whose attitude towards the new regime can be subject to examination.

Al-Mansur, never considered 'Amr b. 'Ubayd the head of the Mu'tazila movement, but respected him highly due to his personal qualities and friendship of long standing. 'Amr seems to have had no worldly ambitions, and never capitalized on his old friendship with the Caliph. On the contrary he bluntly refused to participate in the administration at the wish of the Caliph, and merely admonishing him to apply justice.⁽¹⁶⁾

Al-Mansur, in fact wanted to enlist his services as part of his plan to win over the men of religion for his regime, and not because of a particular politico-religious idea. 'Amr's remarks on the 'Abbasid conduct of state was rather antagonistic than friendly. He used to give the Caliph hard words of advice. Once 'Amr called the 'Abbasid officials thieves and even reproached Abu Ayyub al-Muryani saying: "enough evil is done to a nation if you are the conductor of its affairs."⁽¹⁷⁾ At his critical year 145 A.H. 762 A.D. the Caliph, however, did suspect 'Amr of 'Alid tendencies,⁽¹⁸⁾ but he soon realized that his suspicion had no foundation. Though certain historians exaggerate the importance of Mansur's friendship with 'Amr b. 'Ubayd, the latter's attitude towards the regime can not be described as friendly or even compromising. He

would not be a miss if we may add that Shahristani⁽⁷⁾ states that a small number of Wasiliyya were to be found in the land of Idris b. 'Abdallah the Hasanid in Magrib. C. Cahen⁽⁸⁾ is inclined to reject both professor Nyberg and professor Lewis theories and sees in the 'Abbasid revolution" a more profound will to Islamization and ... the fall of the conception of an Islam tied to the domination of race." Although there were according to Cahen, extremists in the 'Abbasid movement, it was not their doctrines that furnished "the motive force of the action" at least not the majority of the revolutionaries.

However, while there is no doubt that the Hashimiyya sect was the nucleus of the 'Abbasid propaganda in Khurasan where the partisans were first organized into Naqibs, chief Da'is and Da'is, it is not at all certain whether the Mu'tazila were already at the beginning of the 2nd century A. H. 8th. A.D. organized as well-defined sect. M. Watt⁽⁹⁾ has mentioned that the Mu'tazila did not coalesce into a clearly defined body until 800 or 850 A.D. 236 A.H. The impression derived from the heresiographers is only the result of the attempt at a projection of later Mu'tazilite conceptions to earlier conditions in an effort to distinguish, and disassociate their doctrines from that of Jahm b. Safwan.⁽¹⁰⁾ Those termed by heresiographers as "the founders of Mu'tazila sect" such as Wasil and 'Amr were in fact only members of a large group of traditionists أصحاب الحديث or Fuqaha'. As Nallino⁽¹¹⁾ states in his article, their name goes back not to their secession from the Ahl al-Sunna, or their dismissal from the circle of al-Hasan al-Basri but to the doctrine of manzila bayna al-manzilatayn which implies a state of intermediate between belief and unbelief. They claimed that the Fasik who committed a great sin was neither Mu'min nor Kafir but in between. The name Mu'tazila implies a neutral political attitude between the conflicting parties, rather than secession from Ahl al-Sunna.

The name Mu'tazila was, in fact, applied to different groups and figures who kept a loof from the political strife. Though Wasil and 'Amr are given the appellation "Mu'tazilites" in historical accounts, they must not be regarded as members of a definite sect of Mu'tazila as it existed in later times. Referring in one of his accounts to the rising of Ibrahim al-Hasani in Basra, Isfahani⁽¹²⁾ speaks of the support given to Ibrahim "by the followers of 'Amr b. 'Ubayd" and not of the Mu'tazila.

The 'Abbasids showed no sign of Mu'tazilite leanings after their accession to power. It is true that Abu Ja'far (al-Mansur) led, during his

XI

A REVALUATION OF THE RELATIONS BETWEEN THE MU'TAZILITES AND THE 'ABBASIDS BEFORE al-MA'MUN

Once the 'Abbasids had seized power, they were faced with the necessity of adopting an official doctrine for their regime. It is worth reemphasizing that despite the political nature of the 'Abbasid revolution, and the importance of the Arab tribal confederations in Khurasan, the 'Abbasid propaganda started with subversive activities organized by a sect or a politico-religious party called al-Hashimiyya.

Vague, complex, and undefined religious policy of the early 'Abbasids before al-Ma'mum, has given rise to speculations. H. S. Nyberg's⁽¹⁾ hypothesis is that the 'Abbasids used the Mu'tazilites as their propagandists in the late Umayyad period, so that Mu'tazilite doctrines became official doctrine of the 'Abbasid movement. While H. Gibb⁽²⁾ reverses, Nyberg's argument maintaining that it was the Mu'tazilites that utilized the 'Abbasids for their own purposes. He states That a close connection between the early 'Abbasids and the Mu'tazilite wing seem very probable, and adds: "although I am inclined to invert Nyberg's argument, and to regard the Mu'tazila as prior and independent, and only subsequently associated with the 'Abbasid Caliphate". According to B. Lewis,⁽³⁾ the 'Abbasid propagandists were extremists by nature, and belonged to the Rawandiyya sect. M. Watt⁽⁴⁾ notices the weakness in Nyberg's hypothesis, but states without committing himself: "They (the Mu'tazila) probably favoured the 'Abbasid movement when they came to know of it, though it seems unlikely that they were propagandists for the new dynasty, as H.S. Nyberg has maintained, in view of the differences from Abu Muslim". Ch. Pellat⁽⁵⁾ expresses difficulty of elucidating a definite information from the verses of Safwan al-Ansari which was said in praise of wasil b. 'Ata', and that the latter has dispatched his missionaries to the borders of China as well as the province of North Africa, Sourdel⁽⁶⁾ says that the verses of Safwan and Wasil's activities would be connected with movement of 'Alid inspirations, especially if we recall their cordial relations with 'Abdallah al-Mahd in Madina. It

■ Part three...Historical Researches (In English)

- (44) . Mas'udi, Muruj, VI, p. 165.- Kulayni, al-kafi, p. 300.- al-Mufid, Irshad, Najaf, 1962, p. 289.- Amili, op. cit., IV, I, p. 664 .. see also Ibn Khallikan, Wafayat..., vol. 1, 0.300 Ya'qubi, Tarikh, vol. 2, p. 428
وكان أبو جعفر يوده ويحترمه
- (45) Al-Mufid, IRshad, pp. 320ff.- 'Amili, A'yan, vol. IV, 2, pp. 19ff.
- (46) Ibid.- al-Khatib, Tarikh Baghdad, vol. 13, p. 27.
- (47) Nawbakhti, Firaq al-shia, pp. 66-68- Ibn al-Sabbagh, al-Fusul Ms. B. N. fol. 169A. (ed. Najaf 1348).
- (48) 'Amili, A'yan, IV, 2. p. 46-49, 16.-al-Khatib, op. cit., XIII, p. 31.
- (49) Isbasani, Maqatil, p. 333.-al-Mufid, Irshad, pp. 313ff.- Ibn al-Sabbagh, op. cit., fol, 169 a.
- (50) Mufid, op. cit., p. 317ff.-Maqatil, pp. 332f. Jahshiyari, op. cit., 193, 211.
- (51) 'Amili, op. cit., IV, 2, p. 3.-Rajkowski, op. cit., pp. 594ff.
- (52) Nawbakhti, op. cit., p. 71.
- (53) Rajkowski, op. cit., p. 597.
- (54) Maqatil, p. 336. Kashshi, Rijal, p. 256.-'Amili, op. cit., IV, 2, p. 76.- Rajkowski, op. cit., p. 596-597.,
- (55) Hodgson, op. cit., p. 23.- Rajkowski, however, has a different opinion, he says that the pro-Husaynid movement tended to become a movement of popular masses, but the reluctance of its Imams to commit themselves to any dangerous action discouraged the lower orders of society to whom only revolutionary messianism made any appeal.

- (23) Al-Kulayni, al Kafi, Lacknow, 1302, p. 136.- al'Ami'l, op. cit., Iv. P. 475.
- (24) Al-Kulayni, op. cit., pp. 246-247, 278,- Rajkowski, Early shi'ism in Iraq, Ph. D, Thesis S.O.A.S., University of London, 1955, p. 513.
- (25) Ibn 'Abd Rabbih, al-'Iqd al-farid, Cairo, 1940, vol. 3 p. 370.
- (26) Al-Kulayni, op. cit., vol. I, pp. 139, 355.
- (27) The 'Abbasids seemed to have been worried about the Khums; al-Mansur questioned al-Sadik on the matter in 147/764 (see: Ibna'l-Jawzi, Sifat al-Safwa, vol. II, p. 96).
- (28) Al-Kulayni, op. cit., pp. 148f.-'Amili, op. cit., IV, II, p. 16.- shahristani, al-Milal..., Leipzig, 1923, II, p. 7.- Rajkowski, op. cit., pp. 563ff.
- (29) On this issue see Rajkowski, op. cit., pp. 508, 538-548, F. Omar, op. cit., p. 232.
- (30) Jafir, op. cit., pp. 204.
- (31) Ibid – al-Sadik once said: "Who seeks leadership *لئلا*, perishes" (al-kulayni, al-Kafi, p. 521).
- (32) E.l., (Abu al-Khattab).- B. Lewis, The origins of Ismailism. Cambridge. 1940.
- (33) Al-Kashshi, Rijal, Najaf, 1961, pp 187ff.
- (34) For more information on his views, see al-kashshi, op. cit., pp. 188-195.- Majlisi, op. cit., p. 207.
- (35) Jafir, op. cit., p. 242.
- (36) Tab., III, pp. 154. 2509.- al-kashshi, op. cit., 191-195.- Ibn Hazm. Al-Fasil., Cairo, 1317-20, IV, pp. 142-143. The Khatabite Abu Maslama salim al-Jammal was badly injured in the battle, but later recovered (see Nawbakhti. Firaq al-shi'a, p. 59-60).
- (37) Kashshi, op. cit., p. 139.- Najashi, op. cit., pp. 81-82.
- (38) Shahristani, al-Milal., p. 146, see also vol. 2., p. 25.
- (39) F. Omar, al-'Abbasiyyun al-Awa'il, Damascus, vol. 2, pp. 73ff. 1973.
- (40) Najashi, op. cit., pp. 81-82.
- (41) Majlisi, Bihar al-Anwar, vol. XI, p. 207.
- (42) On similar personalities see Kashshi, op. cit., pp. 264, 350, Najashi op. cit., vol. 2, p. 147.- 'Amili, Ayan al-shi'a, vol. 4/2, pp. 26, 28, 30.
- (43) Omar, The Abbasid Caliphate, p. 214.

End Notes

- (1) See for example: Ibn A'thamal-Kufi, Kitabal-futuh, Ms. Istabul, 2 Vols; Isbahani, Maqatil al-Talibiyin, Najaf, 1965.
- (2) Al-Qummi, Kitabal-Firag..., Teheran, 1963.- Nawbakhti, Kitab Firaq, al-shi'a, Najaf, 1959.
- (3) See al-'Amili, A'yanal-shia, Vol, 4 part 2 p. 322
عن الإمام جعفر الصادق " ما منا إلا مقتون أو شهيدون "
- (4) See al-Majlisi, Bihar al-Anwar, Teheran, 1302.
- (5) Abu Nu'aym, Hilyat al-Awliya', Cairo 1938, vol. III, p. 194.
- (6) Moscati, per una storia della Antica sia, R.S.O., 1955, pp. 251f.
- (7) F. Omar, The 'Abbasid Caliphate, 132/750-170/786, Baghdad, 1969.
- (8) Baladhuri, Ansab, Ms. fol. 608a,-Isbahani, Maqatil...pp.143, 176: Tab., III, p. 144.
- (9) M. Watt, shi'ism under the Umayyads, J.R.A.S., 1960, pp. 169ff.
- (10) Baladhuri, Ansab, Ms. fol. 680a. - F H.A., p. 233.- Tab., II, p. 1713 III, pp. 146, 178.- Maqatil, p. 127.
- (11) Jahshiyari, al-wazara'.. p. 86.- Ya'qubi, Tarikh, II, p. 418-9.- Mas'udi, Muruj, VI, pp. 93-96.
- (12) Mas'udi, op. cit., VI, p. 94.
- (13) H.M. Jafir, The early development of legitimist shi'ism with special reference to the role of the Imam J. al-Sadik, Ph.D. thesis, 1966 London University S.O.A.S. P. 191.
- (14) Tab., III, pp. 212-213.
- (15) Isbahni, Maqatil...pp. 256, 206.
- (16) Shahristani, al-Milal wa nihal, leipzig, 1923, pp. 114-115.
- (17) Baladhuri, op. cit., fol. 78qb-790a.
- (18) op. cit.. fol. 760 a ff.-al-Azdi. Tarikh al-Mawsil, Cairo 1967 p. 140.
- (19) Gibb, government and Islam, E. dl'slam, VIII, pp. 118, press University de France, 1961-62.
- (20) Hodgson, How did the shi'a.. J. A.O. S., 1955, p. II.
- (21) Najashi, Rijal, Bombay, 1917, pp. 81-82.
- (22) Jafir, op. cit., p. 211.

Conclusion:

The pro-Husaynid shi'a could have become a dangerous movement to the 'Abbasid caliphate, had its leaders adopted a more active and positive approach. Politically, the Husaynids did not score any record, and even if later fabrications represent Ja'far al-Sadik and his son Musa al-Kazim as bold in the presence of 'Abbasid Caliphs, the relations between the 'Abbasids and the Husaynids were on the whole, good. It was, in fact, during this period that the Husaynid Imamate increased in importance. This was due in the first place to the partial extermination of the activist branches of the 'Alid opposition movement, and secondly to the policy of moderate persuasion which won al-Sadik a great following and protected him from 'Abbasid persecution. According to Hodgson.⁽⁵⁵⁾ this Imamate was based on three principles which contributed to its strength. The designated succession i.e. al-Nass, a special 'ilm, possessed by the Imam and the existence of a circle of close associates which, as it were compensated for its political in-activity by speculative activity.

his right to succession, and chose his younger son Musa to succeed him, mainly because of his quiet character and peaceful disposition.⁽⁴⁵⁾

Indeed Musa al-kazim both politically and ideologically led a less active life than his father. Never the less, he was suspected of political activities by caliph al-Mahdi who brought him to Baghdad, and imprisoned him for a while.⁽⁴⁶⁾ During al-Hadi's reign Musa refused to participate in the revolt of al-Husayn in 169 A. H. /785 and lived a peaceful life until he was again arrested by the suspicious al-Rashid, and ended his life in prison, without fulfilling the role of saviour which was expected of him as the seventh Imam.⁽⁴⁷⁾ Despite the numerous miracles⁽⁴⁸⁾ attributed to him by his partisans after his death, his posthumous influence was small. Musa al-Kazim's death in 183/799 was an obscure affair upon which opinions differ. According to some accounts⁽⁴⁹⁾ al-kazim's wealth grew extensively through the Khums and voluntary gifts from his followers, his relatives envied his riches and plotted against him. His brother Muhammad or his nephew Muhammad b. Isma'il denounced Musa before the caliph for accepting the Khums, and for his rebellious intentions. His arrest according to another account,⁽⁵⁰⁾ was due to the intrigues of Yahya al-Barmaki who instigated 'Ali b. Isma'il to accuse him before al-Rashid, al-kazim was arrested and dispatched to Basra where he was kept in the house of the governor. After a while Musa al-Kazim was brought to Baghdad, where he was put in the care of al-Fadl al-Barmaki who treated al-kazim leniently and gave him a limited freedom to communicate with his partisans, al-Kazim was, therefore, handed over to al-Sindi b. shahik who imprisoned him in his house.⁽⁵¹⁾ in 183/799 al-Kazim died in prison allegedly of persecution, but probably a natural death.⁽⁵²⁾ Rajkowski comments:

"The importation made by the shi'ite were only the outcome of their hatred for the 'Abbasids, Moreover, they had to conform to the tradition that the Imam should die as a martyr either by sword or poison."⁽⁵³⁾

The caliph invited a large number of eminent man among them many 'Abbasids and Talibids to see the body and testify that the cause of his end was natural and that it was actually the body, of Musa al-Kazim. In order to prevent the rumours that he had concealed himself and would return as al-Qa'im, al-Rashid put the body in public place for people to see for themselves that he was actually dead.⁽⁵⁴⁾

Having learned of these activities, al-Mansur summoned al-Sadik and his son Isma'il to Iraq. However, their lives were spared and only one of the conspirators Bassam b. 'Abdallah al-sayrafi was executed.⁽³⁷⁾ When Isma'il predeceased his father before 148/765 al-Khattabiyya did not recognize his death, and claimed that he had concealed himself, and he would return. According to a tradition⁽³⁸⁾ al-Mansur heard a rumour that Isma'il had been seen in Basra. He immediately asked al-Sadik who presented a certificate signed by the 'Abbasid governor of Madina and other notables to the effect that Isma'il was dead. Only in the light of these pro-'Alid extremists who deified the Imams can one understand why al-Mansur was lenient with the Rawandiyya who believed in the divinity of the 'Abbasid caliphs.⁽³⁹⁾ In a way he tried to put the Rawandiyya fanaticism to use for the defence of the 'Abbasid rights to the caliphate.

We possess little information about the extremists and activists who surrounded al-Sadik. Apart from Jabir al-Ja'fi, Abu al-Khattab and Bassam al-sayrafi⁽⁴⁰⁾ there was al-Mu'alla b. khumays who was killed by order of Dawwod b. 'Ali the governor of Madina. Al-Mu'alla b. Khumays had been a follower of al-Mughira b. said al-'Ijli, then he propagated for the cause of Muhammad al-Nafs al-zakiyya. It should be mentioned that when Mohammad al-Nafs al-zakiyya rose, he was joined by some of al-sadik's followers. Strangely enough, those rebels were able to reconcile these activities with their attachment to Ja'far al-Sadik.⁽⁴²⁾ This proves how complicated and confused were the loyalties of the 'Alid partisans in those days. In fact.

"... The loyalties of 'Alid partisans at that time were not unequivocally orientated towards a particular 'Alid branch. They transferred their allegiance from one prominent 'Alid to another with the greatest ease."⁽⁴³⁾

Ja'far al-Sadik proved his peaceful disposition by dissociating himself from all rebellious activities. Never the less, al-Mansur remained cautious and always enquired into his activities. Al-Sadik died in 148/766 supposedly of poisoning⁽⁴⁴⁾ Yet it is most likely that he died a natural death.

Musa al-Kazim:

Al-Sadik was greatly worried by his son Isma'il's association with the militant extremists. It was for this reason that he deprived him of

The failure of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's revolt marked the end of 'Alid claims to the Imamate since, as they held, it was bound up with the caliphate which they had failed to procure for themselves. Ja'far al-Sadik came with a new conception of the two institutions: The caliphate and the Imamate. He said that it is not necessary for a rightful Imam to combine the temporal power in his person. The true Imam would be satisfied with spiritual power until such a time when God would make an Imam Victorious and bestow the political authority on him.⁽³⁰⁾ This attitude explains and justifies why al-Sadik never thought of restoring to the sword in order to assert his claims. Jafir adds that in al-Sadik's opinion:⁽³¹⁾

"It was not at all necessary for a divinely appointed Imam as he lets himself believe to rise in rebellion and try to become a ruler. To his mind his place was above that of a ruler, who should carry out what an Imam decides as supreme authority in religion".

Al-Sadik and Abu al-Khattab:

Several incidents indicate the unrest prevalent among some of al-Sadik's partisans. He was put under pressure to rise in arms against the 'Abbasid, by men such as Abu al-Khattab, who having failed to persuade al-Sadik found his son Isma'il more inclined to listen to his militant plans.⁽³²⁾

Abu al-Khattab was a Mawla of Banu Asad in Kufa, He was at first trusted by al-Sadik, and chosen as awakil in charge of the pro-Husaynid group in Kufa.⁽³³⁾ However, his extremist ideological views-he ascribed a divine nature to the Imam⁽³⁴⁾, as well as his adventurous political activities, led to friction, between him and al-Sadik who excommunicated Abu al-khattab and disowned his own son Isma'il, Jafir says that:

"Abu al-Khattab's excommunication by Jafar (al-Sadik) due to his uncompromising fanatical activities both in doctrinal and political fields helped to maintain a more disciplinary atmosphere in the circle of the Imam ... He (Abu al-khattab) went in divinizing the Imams endowed with the knowledge of the unknown and the gift of prophecy".⁽³⁵⁾

Abu al-khattab rose in rebellion at Kufa in 138 A.H. /755-56 A.D. but 'Isa b. Musa the governor of the city easily quelled the rebels who were armed with sticks and daggers and exterminated almost all of them.⁽³⁶⁾

extremist militants among them. These activists wanted their Imam to be a war leader who did not keep aloof from political struggle.

Al-Sadik on the other hand, was not only an 'Alid but was descended from the prophet through Fatima. His was the idea of an imamate transmitted by al-nass i.e. The Imamate is a prerogative bestowed by God upon a closer person who before his death and with the guidance of God transfers it to another by an explicit designation.⁽²²⁾ This idea was complementary to the claim of 'Ilm the inheritance of special Knowledge proposed by al-Bakir,⁽²³⁾ al-Sadik was, therefore, considered by his partisans as the only rightful religious Imam divinely appointed. Further more, al-Sadik circulated yet another doctrine among his devoted followers. It is called "the doctrine of Light". The Imam maintained that God created Muhammad and 'Ali from his own light.⁽²⁴⁾ He went on to say that the Imams are the proofs i.e. Hijja of Allah on earth, their words are the words of God, and their decisions are inspired by God. The Caliph al-Mansur faced this allegation by maintaining that the 'Abbasid Caliphs are the incarnation of the Deity; he once said إِنَّمَا أَنَا سُلْطَانُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ.⁽²⁵⁾ al-Sadik also accepted the Khums i.e. Legalalms, paid by his partisans.⁽²⁶⁾ The Khums was important because it was equivalent to the recognition of his leadership.⁽²⁷⁾

Al-Sadik claimed the religious leadership of the community, promising his devoted partisans a Husaynid Caliphate after the advent of al-Qa'im i.e. The awaited saviour. He himself did not want to play the role of saviour, but he designated his successor the seventh Imam as the future Mahdi.⁽²⁸⁾

Consequently, to his own way of thinking it was not necessary to stage an uprising in order to become a ruler, al-Sadik clearly denied to the Zaydis and the Hsanids any right of spiritual leadership, and remained apathetic in face of their efforts to seize power. When Muhammad al-Nafs Al-Zakiyya revolted, al-Sadik refused to recognize his claim to the Imamate and circulated the opinion that his revolt was bound to fail and that he would be killed. He also dismissed the claim of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya that he had the sword of the prophet as this weapon together with the scriptures was in the possession of the true Imam. i.e. himself. Although traditions show him depressed at the arrest of the Hasanids and their execution in Iraq he must have been conscious of the fact that this move would leave him the sole prominent 'Alid and increase his influence.⁽²⁹⁾

refused the offer.⁽¹⁶⁾ Unfounded as it is this account is not to be credited. Moreover, it is contradictory with early accounts on the Anti-'Alid attitude of Abu Muslim.⁽¹⁷⁾

Bassam b. Ibrahim was one of the 'Abbasid commanders in the army of 'Abdallah b. 'Ali in al-sham. He rebelled against 'Abdallah b. 'Ali with whom he had some differences. According to Baladhuri Bassam contacted al-Sadik to whom he proposed collaboration with the view of establishing a Hussaynid caliphate. Al-Sadik fearing the Abbasids, suspected that Bassam's move was a trick on the part of the authorities and immediately informed the caliph who seized Bassam at Hira and executed him.⁽¹⁸⁾ This account substantiates the assumption that Abbasid-Husaynid relations were cordial. Al-Sadik devoted himself to religious studies. It was in his time that the theological doctrines of what is later called the Imamiyya branch of the shi'a started to take a definite shape. Al-Mansur seems to have justly looked upon al-Sadik as merely a prominent traditionist of Madina whom he tried to persuade to back the new regime.

As Gibb puts it:

"There is, in fact, little evidence that at this period any major dogmatic schism had developed between sunnism and moderate i.e. Imami shi'ism or that any kind of heterodoxy attached to the followers of the Ithna 'ashari Imams. No body seems to have been concerned to discourage it or to have been penalized because of it, provided that it remained on a platonic or non-political plane."⁽¹⁹⁾

Hodgson, on his part, observes that:⁽²⁰⁾

"This was the time of the rise of Hadith, and the attempt to construct total systems of the pious life, which eventually issued in the full shari'a Law. It was the time of Abu Hanifa and Malik, the Imam Ja'far (al-Sadik) was evidently looked on as Imam like them concerned with working out the proper details of how the pious should solve the various cases in conscience that might arise".

However, there was an essential difference between al-Sadik and other traditionists. He was an 'Alid by descent. This made him despite his peaceful disposition appear a potential danger in the eyes of the 'Abbasids. His followers especially in Kufa were closely watched and were arrested and executed,⁽²¹⁾ This was not unjustified as there were

Did you order him to wear the sawad?

Were you the sender of those troops who came to Iraq?

It was obvious that the 'Alids were either suspicious or hesitant. Moreover, Abu Salama's offer had taken them by surprise, and they had neither a candidate nor a plan of action. Even at this crucial moment each of them seems to have suspected the other of being envious. Jafir throws doubt on the whole conspiracy and says that: "the possibility can not be ruled out that the whole story was a later invention firstly to show Ja'far's importance even at that early stage, and secondly to emphasize his peaceful nature and withdrawal from politics"⁽¹³⁾ But there is no concrete reason to doubt the authenticity of this incident which is particularly indicative of the real nature of Ja'far al-Sadik.

It was this peaceful disposition of al-Sadik and his lack of interest in the politics of the time, that enabled him to live on comparatively good terms with the Caliph al-Mansur. According to Tabari, in his letter to Mohammad al-Nafs al-Zakiyya, al-Mansur praised al-Sadik as the best living 'Alid, He said:⁽¹⁴⁾

" In fact, the best and most capable among your father's sons are only the sons of concubines. Those among you born after the death of the envoy of God, the most excellent of all, 'Ali b. al-Husayn, was the son of a concubine: And was better than your grand father Hasan. After him non among you was equal to his son Muhammad b. 'Ali whose grandmother was a concubine and yet he was better than your father; and no one was equal to the son of the latter Ja'far whose great grandmother was a concubine and who is much better than you".

It was al-Mansur who gave Ja'far the title of al-Sadik⁽¹⁵⁾ "the truthful". Due to his non-militant nature, and the disinclination to make a bid for political leadership, al-Mansur was pleased to have him at Madina as deterrent to militant 'Alids, and consequently to weaken the 'Alid revolutionary front. The Caliph even used to consult al-Sadik on legal questions as well as the political conditions in the Hijaz.

'Abbasid Veterans and al-Sadik:

Never the less, some 'Abbasid da'is are alleged to have contacted al-Sadik, and offered him the Caliphate. Shahristani calls Abu Muslim a Caliph maker and relates that having thrown the Umayyads, he contacted al-Sadik asking him to accept the Caliphate, but the latter

movement which ended the united Hashimite struggle against the Umayyads, but it was a moment of crisis in which one part of the Hashimids achieved victory and thus power and detached itself from the others thrusting them into opposition and redefining them as heterodox.⁽⁶⁾

However, the 'Alids themselves by no means concurred in one common cause or leadership. After the death of Zayd b. 'Ali in 122/740 only two contenders for the leadership were left among the 'Alids: The Husaynid Ja'far al-Sadik and the Hasanid Abdallah al-Mahd and his son Muhammad.⁽⁷⁾

This rivalry was apparent at the secret meeting of al-Abwa⁽⁸⁾ in 126/744 when prominent Hashimids assembled in order to discuss the prospect of Ahl al-Bayt. Al-Sadik, apparently, denied the claims of Muhammad b. 'Abdallah al-Mahd (best known as al-Nafs al-Zakiyya) and favoured the 'Abbasids over him, and the meeting was adjourned without a decision. Our sources differ on the circumstances surrounding the meeting and the attitude of al-Sadik, never the less, this event showed that the 'Alids especially the Husaynids had, at that moment, no claim to the caliphate and "it was only after the 'Abbasid propaganda began that they were sort of realized that they should put on a cause of theirs to the caliphate".⁽⁹⁾

As early as the tragedy of Karbala the Husaynids pursued a rather quiescent policy which gave the Hasanid 'Abdallah and his sons, the opportunity to make their bid for power. This explains why the Umayyad governor of Iraq Yazid b. 'Umar b. Hubayra contacted the Hasanids in his last attempt to save Iraq from the invading Khurasanis.⁽¹⁰⁾ Ibn Hubayra obviously had no 'Alid loyalty but he was shrewd enough to realize that the 'Alids had become one of the rallying points of opposition.

In the years of the 'Abbasid upheaval 128-132 A. H./740-750 all Alids remained passive. However, Abu Salama al-Khallal on hearing of Ibrahim's death, decided to change his mind, and transfer the caliphate from the 'Abbasids to the 'Alids. Accordingly he contacted three 'Alids among them Ja'far al-Sadik and 'Abdallah al-Mahd.⁽¹¹⁾ The former bluntly refused the offer and ostentatiously burnt the letter and warned the latter asking him to do the same. According to many sources al-Sadik said to al-Mahd.⁽¹²⁾

"When were the people of Khurasan your partisans?

Did you send AbuMuslim to Khurasan?

X

SOME ASPECTS OF THE ABBASID-HUSAYNID RELATIONS DURING THE EARLY ABBASSID PERIOD

132-193 A. H. /750-809 A.D.

Introduction

It is often alleged that the authors of the time being under 'Abbasid authority tended to give a wrong or, at least, distorted picture of the enemies or the opposition movements of the regime such as the shi'a. This allegation was the exception rather than the rule as many writers with 'Alid tendencies gave a very picturesque version in favour of the shi'a.⁽¹⁾

Historical works such as Tabari and Ya'qubi give little data on the Husaynid branch of the 'Alids. Early shi'ite biographical works such as the Rijal of al-Kashshi and the Rijal of Najashi are valuable in this respect as they record important information about the followers of the Imams. As for late shi'i sources, such as al-Majlisi Bihar and al-Qummi's safina, they carry no historical value as information on the Imams and their disciples is buried under legendary accounts in them.

Shi'ite sectarian authors such as sa'd al-Qummi and al-Nawbakhti⁽²⁾ are important in their accounts on shi'i heresiographical activities. However, the names given by them such as al-Baqiriyya sect should not be taken seriously as they very often used to mention the followers of certain persons as a sect!! Most shi'ite sources allege that all Imams were either poisoned or believed that each Imam should die a martyr.⁽³⁾

Much has been written about the Husaynid Imams but, as it has been said before, it is so mixed up with legendary accounts that it is difficult to separate facts from myths.⁽⁴⁾ Even pious sunni authors could not escape the influence of this mythical Image of the persons of the Imams.⁽⁵⁾

The 'Abbasid revolution:

From one aspect the 'Abbasid revolution could be seen as a

■ Part three...Historical Researches (In English)

- (42) Buldan, p. 245.
- (43) op. cit., p. 251.
- (44) Tab, 364-367, Buldan, p. 251, Khatib, 1, 82, Lassner, why did Caliph al-Mansur built al-Rasafa?, J.N.F.S. 1962, pp. 95-99.
- (45) Tab. III, 274.
- (46) op. cit. p. 363.
- (47) Buldan, p. 252.
- (48) Ibid, Khatib, 1, 93.
- (49) Buldan, pp. 252-3.
- (50) Ibid.
- (51) Tab, III, 197.,

قال أعدهم المنصور " إن الله اسْتَرَ عَكَ أَمْرَ عِبَادَهُ وَأَمْوَالَهُمْ فَأَغْلَنَتْ ... أَمْوَالَهُمْ وَأَفْتَمَتْ بِجَمِيعِ أَمْوَالِهِمْ وَجَعَلَتْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ حِجَابًا مِنَ الْحَصْنِ وَالْأَجْرِ وَأَبْوَابًا مِنَ الْحَدِيدِ وَحَرَاسًا مَعْهُمُ السَّلَاحِ ثُمَّ سَجَنَتْ نَفْسَكَ عَنْهُمْ فِيهَا".
- (52) Ibid citing Ishaq b. Ya'qub al-Tamimi.

- Baghdad, ph. D., thesis 1963 Al-Ali, Baghdad fi 'Asr al-Mansur (a lecture delivered at the conference on Islamic cities, Oxford.)
- (18) Tab, III, 272-275, Buldan, 240, Khatib, 1, 67 citing Muhammad b. 'Ali al-Warrak.
- (19) Buldan, 240 Khatib, 1, p. 77.
- (20) Khatib, 1, 75, 80, Buldan, p. 249. Tab. III, p. 379. In the reign of al-Mahdi, as the process of relaxation continued, and the Caliph and prominent figures moved from Madinat al-Salam to Rusafa, political and military figures were less protected and consequently more exposed to dangers. The assassination of Uqba b. Salmal-Hunna'i and the attempt to murder Yazid al-shaybani illustrate al-Mansur's initial need for security which was to be provided by Baghdad.
- (21) Tab, III, 323, 379., Khatib, 1, 78, 79 – 80, Buldan, 246, 232.
- (22) Arberry, Shiraz, p. 37, Lassner, M.W., 1965, p. 141, M. W., 1966 pp. 203-5.
- (23) Maqaqib Baghdad, p. 34.
- (24) E.l.(2) (Baghdad).
- (25) Lassner, op. cit., M. W., 1965, p. 139.
- (26) Tab., III, 372-3, Futuh, 1, 213.
- (27) Akhbar al-Tiwal, p.
- (28) Tab, III, p. 374, 375.
- (29) The most recent work is lassner's, The Topography of Baghdad, ph. D., thesis, 1963, Yale University, see also M. Jawad and A. Susa, Dalil Kharitat Baghdad, Baghdad 1968.
- (30) Surat al-An'am,

* لهم دار السلام عذ ربهم وهو ولهم بما كانوا يعلمون *

Surat Yunus.

* وَلَا يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيُهُدِي مِنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْقَطٍ *

- (31) Buldan. pp. 238f, Tab, III, 280, Kahtib, 1, 67.
- (32) Buldan, p. 232.
- (33) K. Creswell, op. cit., pp. 170f., idem, fortifications in Islam. 1952, pp. 91ff.
- (34) Budan, p. 238, Tab., III, 321.
- (35) Tab, III, 197, Khatib, 1, 73, see also Sourdel, Baghdad, capital du nouvel empire..., baghdad volume special, 1962, pp. 254f.
- (36) Tab, III, 326, Khatib, 1, 69.
- (37) F. Omar, The composition of the early Abbasid support, B.C.A., Baghdad 1968.
- (38) Buldan, p. 240.
- (39) op. cit. p. 243.
- (40) op. cit., 245.
- (41) People were encouraged to seek the source of honour and prestige in the favour of the caliph, rather than in tribal origin.- see Azdi, fol. 187.

End Notes

- (1) Azdi, *Tarikh al-Mousil*, fol. 195 cf. Cairo ed. 1967.
- (2) Dionysius, op. cit., pp. 46ff.- He states "All the land ... was remarkable for its vines, its fields, its numerous cattle .. The land was filled with shepherd, out of the abundance of pastures," see also Grabar, *Umayyad "Palace"*, S. 1. 1963, pp. 16 f. B. Lewis and p. Holt, *Historians...*, p. 253.
- (3) Tab., III, p. 37.
- (4) *Futuh*, p. 287, Al-'Ali, *Mintakat al-Hira*, 1962, p. 26.-*Madinat Ibn Hubayra* is not be confused with *Qasr Ibn Hubayra* (*Yaqut, Mu'jam*, V. 946). Many sources attribute to the Hashimiyya of Kufa the name of Hira (Tab. III, 80 citing wakidi, *Imama*, p. 252, *Ma'arif*, p. 373, *Ya'qubi II*, 429). Baladhuri states that when Ibn Hubayra built his city, he called it *al-Jami'a* but changed the name to *al-Mahfuda* because he was superstitious (*Ansab*. Fol. 789b).-E.l. (2), (Hashimiyya).
- (5) *Futuh*., p. 351; F.H.A., p. 211, Hamadani, *Mukhtasar...*, p. 183.
- (6) *Ansab*, fol. 794b, *Ya'qubi*, II, 429, Buldan, p. 237.
- (7) *Ansab*, fol. 789b. citing *Mada'in*.
- (8) *Ansab*, fol. 607b-608a, *Maqatil*, p. 126, Tab. III. p. 153 *Ibn Asakir*, 7, 361.- Isbahani calls the city *Rusafat Abu' Abbas*, but this name is not confirmed by any other sources. The name given by Dinawari is *Madinat Abi 'Abbas* (pp. 372-3).
- (9) Tab., III, pp. 91, 88, 101, *Muruj*, VI, p. 88, *Tanbih* p. 339, *Ya'qubi*, II, pp. 436-7. The ruins of the city of *Abul 'Abbas* still stood at the time of the geographers *Ibn Hawqal* and *Istakhri* (p. 155, 77), compare *Maqdisi* where he says that Mansur was the first to chose it (p. 123).
- (10) *Futuh*, 2, 351 citing *Abu Mos'ud*, Hashimiyya is sometimes called *Madinatal-silm al-Hashimiyya* this accounts for the confusion of attributing events occurred in it to Baghdad (Azdi fol. 145, 146).
- (11) Tab., III, pp. 271, 319, al-'Ali, *Mintakat al-Hira*, p. 26, Lassner, M. W., 1965, p. 136-7.
- (12) Tab., III, 271.
- (13) Tab., op. cit., 131, 181ff 271, 293, *Futuh*, 3,271 Beirut, *Ma'arif*, 378, *Maqatil*, 131ff, *Fakri*, p. 143, *Ibn 'Asakir*, 7, 363.
- (14) Tab., III, p. 271.
- (15) *Ibid.*
- (16) Jahiz, *Manaqibal-Turk*. - Even later when 'Abbasid caliphs tried to find a substitute for Baghdad, they choose places within the confines of Iraq rightly considering it the only place they could be safe in. a later attempt by al-Mutawakkil to transfere the capital to Damascuss ended in failure:
- (17) Lestrange, *Baghdad during the 'Abbasid caliphate*, K.A.C. Creswell, *Easily Muslim architecture*, 1958, p. 163 – Lassner, *The Topography of*

in 'Isa'abad, a quarter of al-Rusafa. Baghdad grew by gradually incorporating residential areas on the outskirts of the city in al-Rusafa.

The Arabs still resented the idea that the governor keeps a loof, secludes himself within the walls, and be protected by guards of which al-Mansur was fully conscious. He is said to have stated once: "I would have walked among you, but for an erring hand (of the would be assassin)"⁽⁵¹⁾ لولا بدّ خاطئة لتجولت بينكم But time had changed and al-Mansur found it necessary to build Baghdad. The reaction of the Arabs especially those of the Hijaz was on the whole unfavorable. Illustrative of this attitude is a speech attributed to the rebel of the Hijaz Muhammad al-Nafs who is alleged to have said addressing the people of Madina "... You all know that this tyrant, the enemy of God, Abu Ja'far, has built the green dome in order to defy God and belittle the sacred Ka'ba. God had destroyed pharaoh when he said "I am your almighty God"⁽⁵²⁾ Though this statement may not have been uttered by Muhammad, it is revelatory of the feelings of many Arabs at the time.

camp called 'Askar al-Mahdi on the eastern bank of the Tigris.⁽⁴³⁾ and in 151/769 A. D., the caliph began to build al-Rsafa.⁽⁴⁴⁾ Soon al-Mahdi transferred his residence from sharkiyya to this newly-founded quarter. Historical accounts indicate that, the caliph from the start was aware of the potentialities of the eastern bank of the Tigris. One of the men who were consulted was the local Sahib al-Makhram.⁽⁴⁵⁾ Many reasons pointed to the usefulness of the Rusafa project already in the life time of al-Mansur., however, the caliph seems to have in mind at least three good reasonsin founding it: first to serve as strategic base, secondly to enhance that status of his heir al-Mahdi, and thirdly to provide accommodation for the ever increasing population of Baghdad. According to Tabari,⁽⁴⁶⁾ the mutiny of al-Rawandiyya in 141 A. H., had made al-Mansur a were of the expedeiney of dividing his army by stationing part of it in the Rusafa and the other in the round city so that he could use one against the other in case revolts arose. Rusafa could also serve as a garrison city in the hinter land of the round city. In his task of consolidating the newly established regime. Al-Mansur saw the necessity of defensive rather than offensive tactics. It was with this defensive aim in view that al-Mansur built al-Rafika in the west and walled both Kufa and Basra.

It is observable that many preferred to have plots in Rusafa rather than Baghdad. Among these one cannot help noticing the increasing number of the Mawali⁽⁴⁷⁾ who received tracts in Rusafa and joined the entourage of al-Mahdi. Among them were al-Rabi b. Yunus whose land in Karkh were used as market, Mansur, Siwar, al-'Ala', Abu ghassan, Hamawaih, Nizzar and Badr. As to the 'Abbasids⁽⁴⁸⁾ who held land in Rusafa there were al-'Abbas b. Muhammad whose plot in the west bank had been converted into an orchard, Kathm b. al-'Abbas, al-Surri b. 'Abdallah b. al-Harith, Yazid b. Mansur al-Himyari and Ziyad b. Mansur al-Harithi. Simultaneously the Rusafa provided accommodation for the growing bureaucracy, and among the officials⁽⁴⁹⁾ who settled in Rusafa were Salam Sahib al-Madalim, sallama al-Wasif Sahib Khazanat al-Silah, Nazi 'Sahib al-Dawab. Among the Arabs⁽⁵⁰⁾ who were granted tracts: Khazim b. Khuzayma (Sahib al-Shurta), salim al-Bahili, Sofyan b. M'awiya al-Muhallabi, Abdal-Kabir b. 'Abdal-Hamid al-Khattabi, Jibril b. Yahya al-Bajli, Muhammad b. Farrukh al-Azdi, Asad b. 'Abdallah al-Khuza'i.

By the end of al-Mansur's reign, the round city itself seems to have become merely a small quarter of the greater Baghdad which included al-Rusafa. In fact his successor al-Mahdi is said to have resided

walls and the basis on which the settlement was carried out, as this kind of information indicates the policy of al-Mansur in maintaining the balance between political groupings. It also throws light on the mode and rate of growth of the city into a metropolis during the life time of its founder.

As it to be expected of a city intended to be both a camp and administrative center, Baghdad housed only the army and Bureaucracy beside the Caliph's court. In the inner rahba there were: The castle which was called Karsal-Dhabab, the Mosque and two military posts. The Diwans were also accommodated inside the round city. They formed together with the houses of the junior sons of al-Mansur, a circle round the inner Rahba. Ya'qubi mentions the diwans of Kharaj, Khatam, Rasa'il, al-jund, Hawa'iij Ahsham and Nafakat,⁽³⁸⁾ and states that some of their heads had plots of land in the vicinity of their diwans. It does not necessarily follow that each head of the diwan had a Katia close to his diwan within the round city as some Kati'as belonging to them were situated in the Arbads outside it. There were other diwans⁽³⁹⁾ outside the round city. These were built beside the Kati'a of their administrative heads. Of this kind were diwan al-Sadakat and Khan al-Naja'b.⁽⁴⁰⁾ However, available information does not suffice to form a clear idea on the exact distribution of the diwans and their staff.

Although the attempts to foster among the Arabs a feeling of solidarity with the dawla⁽⁴¹⁾ rather than with their tribes can be traced back to the Umayyad period, they grew in intensity.⁽⁴²⁾ Moreover, healthy than loyalty to the regime. Unlike the Amsar, the inhabitants of Baghdad were settled on a regional basis which represented a complete break away from the hitherto conventional mode of settlement according to tribes, previously observed in Amsar such as Basra and Kufa. Al-Mansur took with him to Baghdad the most trusted partisans of the 'Abbasid regime. Although the owners of the Kati'as were supposedly free to choose those to be settled on their own properties, they had to be careful in choosing them as the caliph was keeping watchful eyes on the influx of population to Baghdad. The caliph by no means allowed every 'Abbasid or every Khurasani to settle in it.

The foundation of al-Rusafa:

Outside the round city, on the west bank of the Tigris, al-Mansur built a palace and later a whole quarter of al-sharkiyya in the south east of the city for his heir al-Mahdi.⁽⁴²⁾ Moreover, he set up in 148/765, a

workers and a large amount of building material were concentrated on the site, however, the work had soon to be interrupted by Muhammad's revolt in the Hijaz and the Caliph hurriedly returned to Kufa. He left his Mawla Sallam in charge of the material on the building site. On hearing of the approaching 'Alid army led by Ibrahim, Sallam destroyed much of the collected material to prevent it from falling into enemy hands. Thus it was not until 149 A. H. that the city was finally completed.⁽³¹⁾ As Labourers and artisans needed accommodation and provisions, the development of the Surroundings of the city preceded that of the round city itself. Thus unlike the Amsar the development of Baghdad was not excentric but concentric.

Several trustees were appointed to supervise the work in each of the prospective four quarters.⁽³²⁾

Despite the claims of Ya'qubi that the circular shape of Baghdad was an innovation in architectural design, modern scholarship has been able to trace several cities chronologically earlier than Baghdad which had been built on circular model.⁽³³⁾ Whether al-Mansur was influenced by one or the other of these cities to adopt the circular plan for his city is impossible to ascertain. He, However, may have been motivated by reasons of security as it is emphasized by Ya'qubi⁽³⁴⁾ that all four quarters of the circular city were equidistant from the center, which was strategically invaluable. Interesting is that some of the symbols displayed in the city indicate al-Mansur's desire to emulate not the Sasanids who were dead and forgotten, but the Umayyads whose memories were still alive. It was with the clear intention to break with the usages of the previous Umayyad dynasty that the 'Abbasid abandoned the old imperial residence Wasit, and had the gates of Wasit and one gate from al-Sham transported to the new capital in an action which was symbolic of establishment of authority over enemy cities. The building of the dome of al-Khadra may also be due to the wish to complete with Umayyad architectural achievements.⁽³⁵⁾

Although al-Mansur was economical in his expenditure, the project must have cost enormous sum of money.⁽³⁶⁾ That he was to meet huge building expenses on the city on the one hand, and the pay of the troops and salaries of officials on the other hand throws a light on the wealth of the Abbasid regime in the beginning of its power.

In an other article, we have already examined what personalities (individuals) or groups⁽³⁷⁾ were allotted land inside and outside the city

Tigris from the 'Ajam and by the Euphrates from the Arabs". The two main rivers as well as the connecting channels of irrigation increased the fertility of the land which grew the food for the army and the people and well served simultaneously as ramparts for the city.⁽²⁴⁾ water transport with southern Iraq, Syria and Jazira was facilitated by the fact that both the Euphrates and the Tigris were navigable.⁽²⁵⁾

Anticipating the events, one can see that the protective and strategic reasons for building al-Rusafa on the eastern bank of the Tigris in 151 A. H. and al-Rafiqah on the Syrian borders in 155 A. H. were compelling. Both cities mainly manned by Khurasani troops were placed under the supervision of the heir apparent al-Mahdi.⁽²⁶⁾ It seems that the main motive in building these cities was the wish to establish a forefront of protection for the new capital. Risafa was meant to serve as a military outpost against the Iranian rebels, while the foundation of Rafiqah represented an attempt to frustrate any rebellious maneuvers by the pro-Umayyad Syrians. If Dinawari's⁽²⁷⁾ account is to be credited a group of Khurasanis were even allowed to settle in the Anbar presumably to neutralize the pro-'Alid city of Kufa. If one considers further measures taken by al-Mansur such as the orders to build wall and dig ditches around both Basra and Kufa.⁽²⁸⁾ one cannot but arrive at the conclusion that al-Mansur did not only want to protect himself, his army and bureaucracy, but even went so far as to fortify the area round the capital itself by constructing new gassions and reshaping old Amsars in a defensive rather than offensive sense.

The foundation of Baghdad and its topography have been dealt with by several scholars.⁽²⁹⁾ There are, however, certain aspects which deserve to be stressed. In building Baghdad al-Mansur was motivated less by any autocratic wish to win distinction as successor of Sasanid kings than by practical urgent motives. He even did not name the city after himself, but gave it an official name derived from a Qur'anic expression referring to paradise, Madinat al-Salam⁽³⁰⁾. In contrast to his successors al-Mansur was by no means additive to unnecessary waste in building his residence. He was immensely practical and concentrated on exactly necessary buildings. His economy resulted in neglect of features of ornamental kind such as gardens and statues. Not did he attach much importance to the recreational centres. On the whole it can be said that what he aimed at was not fame but necessity.

However, al-Mansur did not lay the foundation of his city until 145 A. H. /762 A. D. When a sufficiently large number of engineers and

slogans such as: "Baghdad is the Khurasan of Iraq"⁽¹⁶⁾. Thus Baghdad became the place with which they identified themselves.

There have been many attempts to justify al-Mansur's choice⁽¹⁷⁾. No doubt climatic, economic and strategic considerations played a contributory role in determining the choice, but the first task of Madinat al-Salam was to provide a camp for the Khurasani troops, and at the same time an administrative centre for the bureaucracy. Historical traditions show that his main intention was to find a safe place for his jund.⁽¹⁸⁾ To establish firmly the power of his dynasty at this early stage of its existence, he needed security more than anything else. It was for this reason that he housed his court, the houses of his junior sons, and the diwans within the walls of the city protected by 4,000 guards, 1000 on each of the four gates.⁽¹⁹⁾ That he felt later that the time had come to relax is indicated by the circumstance that he built in 156 A. H. the palace of al-Khuld outside the walls on the western bank of the Tigris.⁽²⁰⁾ The transference of the markets⁽²¹⁾ which were originally built inside the walls of the city is a further indication of his yearning for security. Whether the shift of the markets to al-Karkh was due to the warning of the Byzantine ambassador who drew the caliph's attention to the dangers of penetration by enemies in the guise of merchants or to riots in the market place instigated by a pro-'Alid Muhtashib Abu Zakariyya who was arrested and executed, it proves the cautious protective measures taken by the founder of the 'Abbasid dynasty. The Caliph, however, allowed small grocery shops to be set up in each quarter of the round city, and markets to be established in the Arbad. But those local markets were naturally small, as they only catered for the needs of inhabitants of one quarter or a number of streets. The great market was in al-Karkh, an old commercial market place which had declined in previous decades, and been revived by the foundation of the capital in its proximity. Every craft and every trade had its place, and the caliph even built in the Karkh, a new mosque so that the people of the markets would not have to enter the city to perform their Friday prayer.

Thus in choosing the site of Baghdad al-Mansur was not, as has been suggested, moved by the desire to be nearer to the Persians.⁽²²⁾ It was indeed a characteristic of al-Mansur's policy to keep all political elements in check and to balance them against each other. By that time al-Mansur had realized the danger threatening his dynasty not only from the unruly tribes of Syria and the Hijaz in the west but also from the Iranian east. As Ibn al-Jawzi⁽²³⁾ puts it "Baghdad was protected by the

died. It was there that the Rawandiyah mutinied in 141/758. When al-Mansur learnt of Ibrahim's rising in Basra he immediately stationed his troops in Hashimiyyah and Rusafa entrenching himself in the Rusafa, and closely watching the pro-'Alid Kufites.⁽¹³⁾ Finally it was from Hashimiyyah that al-Mansur set out to find a new site for a new capital.⁽¹⁴⁾ No doubt he was often swayed by political necessity. The 'Abbasids, as has already been mentioned, were soon to realize that the pro-Ali elements in Kufa were a danger to their authority, as they might influence the Khurasanis. The 'Abbasids, furthermore, tried to break with the usages of the Umayyads in general. It was for this reason that Abu 'Abbas abandoned Madinat Ibn Hubayra to the Hashimiyyah of Kufa, and it was for the same reason that the 'Abbasids never thought of residing in Wasit the Syrian garrison city in Iraq. The Rawandiyah incident of 141 A.H. made al-Mansur more determined to leave the neighbourhood of Kufa, as he could imagine what fate would befall the 'Abbasids if those militant partisans influenced by extremist Kufites, were to transfer their loyalty from the 'Abbasids to the 'Alids.

The Foundation of Baghdad:

Al-Mansur must have been quite familiar with the site he finally chose for his new capital as he had passed it many times. In 133 A.H. when appointed governor of Jazira and Armenia, he saw the site on his way there, and again on his way to Khurasan in 134 A.H. In the revolt of Abdullah b. Ali in Syria the Caliph stationed Khurasanis in several military posts north of the region of Baghdad. Furthermore, planning a trap for Abu Muslim in 137 A.H. he found himself in the neighbourhood of the site in al-Rummiyyah near al-Mada'in (Ctesiphon). There are, however, only a few examples of the times when al-Mansur passed by the site. The first intentional journey of exploration al-Mansur undertook in search of a site for a new capital took place in 141 A.H.⁽¹⁵⁾ At that time the Alids were threatening in the west from the Hijaz, Syria and Jazira were pro-Umayyad and Kharijite respectively, the east was in a state of turmoil caused by a series of religio-political risings aggravated by the murder of Abu Muslim, accounted for his hurry to find a new capital, and simultaneously pointed to the suitability of his camp capital Baghdad for the new caliphal residence. Significantly it was not only the caliph al-Mansur who felt the need for a new centre for his troops and bureaucracy, but also the Khurasanis themselves, saw in Baghdad the symbol of the new era which they brought about. This is reflected by

and the Abbasids had seized power it became increasingly clear that Kufa with its pro-'Alid sympathies was not a suitable residence for them. The continual shift of Abu al-Abbas from one place to another was due to a feeling of insecurity. Although he was proclaimed Caliph in Kufa, he never regarded the city as his permanent seat. He resided for about a month at the camp of Abu Salama in Hammam A'yan⁽³⁾ on the outskirt of Kufa among his Khurasani troops. Then he founded a new capital for himself in the vicinity of Kufa on the very site where the last Umayyad governor of Iraq Yazid b. Hubayra had begun to build a new city only to abandon the project by the order of Marwan II.⁽⁴⁾ Abu 'Abbas called the new residence al-Hashimiyya, but the people continued to give it its former name, Madinat Ibn Hubayra. This reluctance caused Abu 'Abbas to change his mind before the city was ever completed, and to build a new residence exactly opposite the site of his first choice.⁽⁵⁾ After a while he moved to Anbar itself which, a city with predominantly Christian population, had been abandoned by the Arabs in the early days of Islam, because it was plagued by flies. Abu 'Abbas acquired land there, compensated its inhabitants, and named the new residence Hashimiyya.⁽⁶⁾ The transference of the caliphal residence to Anbar is said to have been suggested by Abu Muslim who reminded the Caliph of the pro-Alid sympathies of the Kufites, and warned him saying: "Oh commander of the Faithful do not make them your neighbours, their house is not a (safe) house for you"⁽⁷⁾ It is related that when this residence was in the process of construction 'Abdullah b. al-Hasan al-Mahd saw it and jealously remarked:⁽⁸⁾

الْمَرْحُوشَةُ أَمْسَى يَنْبِيَةً بِبَوْتَأْنَفَهَا لِبَنِي نَبِيلَةٍ

It was in this city that 'Abdullah b. 'Ali the uncle of the Caliph visited him before his death in 136 A. H., it was here that the Hashimites and Quwwad swore allegiance to al-Mansur, and it was in this city that Abu Muslim met 'Isa b. Musa and invited him to join hands with him to overthrow al-Mansur.⁽⁹⁾

On his accession al-Mansur settled in the Hashimiyya of Kufa, and added new buildings to it.⁽¹⁰⁾ Al-Mansur's new capital was built on the very old site of Madinat Ibn Hubayra, or perhaps on one adjacent to it.⁽¹¹⁾ Although al-Mansur built another residence at the back of Kufa and called it al-Rusafa⁽¹²⁾, he seems to have spent most of his time in al-Hashimiyya which remained in the focus of political activities. It was in al-Hashimiyya that the Hasanids were imprisoned, and many of them

IX

A NEW CAPITAL FOR A NEW ERA. BAGHDAD AND ITS EARLY INHABITANTS

The Capitals of the 'Abbasids before Baghdad:

. With the 'Abbasid accession to power, the seat of the central government was immediately transferred from Syria to Iraq. The transference of the center of government gratified the Iraqis and decided the long struggle for supremacy between the Syrians and the Iraqis in favour of the latter.

This move was by no means accidental. According to Abu⁽¹⁾ Zakariyya al-Azdi, al-Mansur remarked to his brother Abu al-'Abbas on their way from Humayma to Kufa that, if they ever attained power, they would find a city some where in the vicinity of al-Raqqa and transfer "Our sh'i'a to it". The Abbasids were convinced that Iraq was the most suitable province to house the seat of their administration as it was the home province of the Arab tribes, who had put an end to the Umayyad regime. Moreover, the move was necessitated by political, economic and historical reasons: Economically the eastern provinces, especially those of the Jazira, Iraq and Persia, were flourishing,⁽²⁾ while they were politically the scene of a number of risings which had kept the Umayyads Occupied. The 'Abbasid awareness of the unrest in these provines was certainly a contributory reason for their shift to Iraq. There were other reasons such as:

- 1- The continued loyalty of Syria to the Umayyads.
- 2- The shift of interest from the Mediterranean world to the middle Eastern centres.
- 3- Generally, the superiority of Iraq over Syria as a metropolitan province of a great empire of the Sasanids as well as other ancient empires.
- 4- Iraq was also on the transit route between East and West, and this situation has its economic benefits.

However, it was not so easy to deside on the most convenient place within Iraq itself. After the da'wa had revealed its true objectives,

thought. It is true that he was described متكلم، صاحب الفلسفة، حكيم الشعراء but there is no proof to call him Zindiq. He did believe in Islamic concepts, and above all in God whose omniscience and omnipresence is to him above all doubt. He said e.g.:

إذا ما خلوت الدهر يوما فلا تقل
فلا تحسبن الله يغفل ساعة
ولا ان ما يخفى عليه يغيب

(See Gold Ziher, Salih b. Abd al-Quddus, I.C.O., London, 1893, II, p. 118).

21. Tab., III, p. 588.
22. Ibn Askir, Tarikh Dimashk, vol. 5. p. 341. – Ibn Ubayd, Al-Amwal. Pp. 170-1.
23. Baladhuri, Futuh, vol. 1, p. 196.
24. Timothy, Muawara..., al-Mashriq, 1923 pp. 359 – 74, 408-18.
25. On these sources see Moscati, study storici sui Califfo di al-Mahdi, Orientalia, 14. 1945, pp. 302-309.
26. Moscati, Nuovi Studi... orientalia, 15, 1946, pp. 168 f.
27. Michael. Chronique.., (ed. And trans. By Chabot, Paris 1904). Har – Hebraeus, The Chronograph., Oxford, 1932.
28. Michael, op. cit., vol. 3, pp. 478 – 480.
29. The Copts in Egypt, i.e., hard pressed and occasionally discriminated against rebelled many a time, see F. Omar, The 'Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969, pp. 321-22.
30. al-Fakri, Cairo, p. 140. See also p. 127.
واعلم ان المنصور هو الذي أصل الدولة وضبط الملكة ورتب القواعد وأقام الناموس
وأخترع أشياء
31. Ya'qubi, II, pp. 482 f.-Tab., III, pp. 351 f.-Jahshiyari, p. 141.
32. Jahshiyari, pp. 142 f.-Tab., III, 464. – al-Khatib al-Baghdadi vol. 13, p. 196.
33. Fakhri, p. 247. – Loekkegarad, Islamic taxation, p. 124. Sourdèl, Levizirat, I, pp. 96 – 97.
34. On these accounts see Tab., III, p. 488. – Jahshiyari, pp. 152 – 153.
35. Ya'qubi, II, p. 482. – Jahshiyari, 154. – Aghani, vol. 21, p. 122.
36. See F. Omar, Ya'qub b. Da'ud, B.C.A., Baghdad, 1969.
37. On this Wazir see Sourdèl, op. cit., pp. 103 ff.
38. This situation led the poet Bashshar b. Burd to say this scolding verse: "O people, your Caliphate is lost, look for the caliph among the lutes and rattle drums."
39. Jahshiyari, p. 164.- Ibn Khallikan, Wafayat., vol., 6. p. 25.-al-Fakhri, pp. 255f.

End Notes

1. See H. Gibb, studies...., pp. 10 f. - B. Lewis, *The Arabs.*, p. 85.
2. B. Lewis, op. cit., p. 10 - idem, *Government.*, C.M.H., 1966. pp. 639ff.
3. 535 - Dinawari, p. 382. - Jahshiyari, p. 141-Baladhuri, *Futuh*, vol. 1, p. 6-Agani, 3, p. 94. - Ya'qubi, II, pp. 476-477.
4. See F. Omar. *The Composition of the early Abbasid support*, B.C.A., Baghdad, 1968.
5. Tab., III, pp. 581 - 582.
6. See: Vajda, *Less Zindiqs en pays d'Islam...*, R.S.O. XVII, 1938, pp. 173ff.
7. Miah, *The reign of al-Mutawakil*, ph. D Thesis, London University, 1962, pp. 108 ff.
8. See E.I.⁽¹⁾, (Zendaqa).
9. Massiqnon, *La passion d'al Hallaj, martyr mystique do l'-Islam*, Paris, 1922.
10. Dawood, *A Comparative Study of Arabic and Persian Mirros for Princes ...*, Ph. D. Thesis, London University, 1965.
11. Tab., Cairo, 1966, vol. 3, pp. 102 ff., F. Omar, *Wasaya of al-Mansur.*, Majallat al-Risala al-Islamiyya, Baghdad, 1969.
12. Aghani, vol. 3, p. 72 - III, 519.
13. Tab., III, p. 499.
14. Aghani, vol. 3, pp. 72, 147. vol. 12, p. 89.- See also Tab. III, p. 517, 549, 588-Jahshiyari, op. cit., pp. 113, 215, 212.
15. Tab., III, p. 517.
16. Op. cit. P. 549.
17. Aghani, vol. 21, p. 122. - Masudi, *Muruj*, vol. 6, p. 232.-Tab., III, 490, 517.- Ibn Khallikan, *Wafayat.*, Western field, Vol. 3, p. 840.- Vajda, op. cit., pp. 187 ff.
18. Aghani relates that al-Mahdi realized the real reason for which al-Rabi' gave him information of the impiety of the son of the Wazir. Moreover the same author represents the son of Abu Ubaydallah as mentally unbalanced.
19. See Vajda, op. cit., pp. 181 ff. F. Omar, *Zandaqat Bashshar .. al-Mawrid*, Baghdad, 1976.
20. It is not easy to ascertain the true attitude towards religion of such person as Bashshar b. Burd. Contradictory traditions give the impression that Bashshar's religious feelings does not reveal a uniform character nor does it offer a clear proof of heretical learnings. He was probably much too much of a sceptic to conform earnestly to one religion or another. Similarly Salih b. Abd al-Quddus was decapitated as he was accused of Zandaqa. A thorough examination of his poetic maxims shows no trace of heretical

Al-Jahshiyari, Ibn Khallikan and Ibn al-Tiqtaqa name al-Fayd b. Abi Salih as Ya'qub's successor in the Vizierate⁽³⁹⁾. Many traditions relate various anecdotes on his generosity and pride without paying more attention on his politics or authority. It seems, however, that al-Fayd could not centralize in his hands all the affairs of the diwans. There were many figures, who had equal status, and imposed themselves on the central government, such as al-Rabi' b. Yunus, Muhammad b. Al-Layth and 'Ali b. Yaqtin.

who had been imprisoned since the days of the Hasanid revolt in al-Mansur's reign. When al-Hasan, nevertheless, managed to escape Ya'qub offered to guarantee the loyalty and surrender of al-Hasan, if the Caliph agreed to give him the Aman.

One should also remember the role played by al-Rabi b. Yunus whose hatred against Abu Ubaydallah made him try all means to dishonour him. But the caliph himself had a political aim in favouring Ya'qub. This aim was to find a man who could either solve the Alid-Abbasid controversy peacefully or a watch dog who observe constantly the Alid Maneuvres and tell the caliph.

In 163/779-80 Ya'qub was nominated "Brother in God" *الأخ في الله* and Vizier.

The Caliph's liking and great trust in Ya'qubled him to transfer the whole government to Ya'qub, and left him a Completely free hand in the conduct of the affairs of the Caliphate.⁽³⁸⁾

However, Ya'qub's authority lasted only few years. He misused the caliph's trust for his own interest. His men, among them Alid sympathizers occupied vital positions. Many factors led to his downfall, among them his failure to bring about an Alid-Abbasid reconciliation, and the danger the caliph felt from Ya'qub's activities as he began to contact Ishaq b. Al-Fadl al-Hashimi. What increased the caliph's dislike was the attitude of Ya'qub who reproached al-Mahdi's excessive prodigality and the orgies of exciting beveraged and music which took place in his presence.

The Mawali of al-Mahdi were hostile to Ya'qub. They conducted a rumour against him recalling his revolt against al-Mansur, and his Alid activities, and accusing him with reproaching the Caliph with 50 million dirhams taken from the "money of the Muslims" in order to build the palace of Isa badh. It is related also that al-Mahdi, on his way back from Mecca to Baghdad, saw a written veres "What kind of man would you be, Mahdi if you had not chosen Ya'qub." This is yet another tactic adopted by the Mawali, and the enemies of Ya'qub to make the caliph convinced that he would be a popular sovereign without Ya'qub.

In 166/782 the Wazir was deposed and thrown into prison. All the governors and officials he had nominated were dismissed, and fell into disfavour.

'Ubaydallah to kill his son, but the father could not carry himself to do it, then the son was taken a way and his head cut off.

On the other hand Abu 'Ubaydallah's fall was partly due to the envy of al-Mahdi's Mawali. Due to his authority and influence over al-Mahdi, Abu'Ubaydallah found himself the target of the hostility of the Mawali who instigated the Caliph against him. Abu 'Ubaydallah reacted by trying his best to curtail the influence of the Mawali by increasing the number of knowledgeable Arabs in the retinue of al-Mahdi. But the manoeuvres of al-Rabi' was stronger than the uprightness of Abu 'Ubaydallah.

From 161/777-778 his prestige began to decline, his authorities limited and controlled by Ya'qub b. Da'ud, and his trustees i.e. 'Umana' dismissed." According to the Persian edition of Tabari:" al-Mahdi with his own hand wrote to the governors of all the provinces, and ordered them not to take into account any letter they received from no matter which department or diwan, which did not bear the signature of Ya'qub." However, the Vizier was deposed apparently in 163/779 and substituted with Ya'qub, but he still held "diwan al-Rasa'il" till 167/783 when he was replaced by al-Rabi' b. Yunus.

When Abu Ubaydallah fell into disfavour, Ya'qub b. Daud became the caliph's most confident advisor. A poet realizing that Abu Ubaydallah himself had favoured the entry to the court of Ya'qub b. Da'ud who was later to take his place commented:⁽³⁶⁾

"Now it is Ya'qub who takes care of everything,
While you have to look somewhere else.
You have been the one who introduced him,
And now he has prevailed on you,
This misfortune happens to great men."

Historians differ in relating the way Ya'qub b. Da'ud gained the favour of the caliph⁽³⁷⁾. However, Ya'qub was known of his Alid sympathies as he took an active part in the Alid rising in 145/762, then imprisoned by al-Mansur. In Al-Mahdi's reign, general amnesty was granted to political prisoners, and Ya'qub was freed. It seems that he made Abu Ubaydallah himself introduce him under the pretext of an important piece of advice that he had to give to the caliph personally. This advice was in fact the plan of escape of the Alid al-Hasan b. Ibrahim

his own judgment and capability and limiting the vizier's duties to the Council, his strong personality obscured those who surrounded him."

In his life time al-Mansur came to the conclusion that his son al-Mahdi needed the guidance and advice of well-meaning, and honest advisors who would support him in conducting the affairs of the Caliphate. Yahya b. Khalid al-Barmaki and Abu 'Ubaydallah Mu'awiya were attached to al-Mahdi by the order of the Caliph who hoped that they would stand by his side and influence him favourably.

At his accession al-Mahdi kept at his side his secretary Abu 'Ubaydallah Mu'awiya. He was a Mawla of 'Abdallah al-Ash'ari and Palastinian by origin. He was, therefore, called occasionally al-Tabrani,⁽³¹⁾

His long company with al-Mahdi increased his personal influence, but this influence was not badly exercised as Abu 'Ubaydallah was honest; religious, cultured with great managing ability.

Abu 'Ubaydallah's role in politics was obvious. He controlled the Viziate and Diwans, and seems to have had the role of the Counsellor of the caliph, and to assist him at the cession of the Mazalim.⁽³²⁾ On the other hand many traditions attribute to him the introduction of the "muqasama" system in taxation. He replaced the land tax (Kharaj) based on the area of the land, with the muqasama, a tax proportional to the land's produce to be given in kind. More mover Abu 'Ubaydallah was the author of a work on the Kharaj.⁽³³⁾

Abu 'Ubaydallah was entrusted by al Mahdi with obtaining a new renunciation form 'Isa b. Musa in favour of Musa al-Hadi. When 'Isa accepted Abu 'Ubaydallah wrote to all the provinces announcing the news. Several years later he was the one to proclaim Harun as second in succession.

At any rate Abu 'Ubaydallah's authority did not last long. His downfall was caused by court intrigues led by al-Rabi b. Yunus and the Mawali.⁽³⁴⁾ Al-Rabi angry with Abu 'Ubaydallah for a haughty and disdainful welcome on the latter's part; and the Mawali envious of his power, succeeded in having him dismissed.

According to a number of traditions the conspirators led by al-Rabi and Ya'qub b. Du'ud succeeded in making al-Mahdi suspicious that Abu 'Ubaydallah's son was a Zindiq.⁽³⁵⁾ The caliph ordered Abu

me, when necessary. First I showed my usual respect to him as king of kings, then he talked to me, not in a harsh and haughty way, as harshness and haughtiness are far from him, but kindly and gently."

Other Christian sources such as the Chronicle of al-Makin and the Chronicle of chevon the Arminian as well as Muslim sources praise the caliph's liberality and moderation.⁽²⁵⁾ When al-Mahdi held power he released George, the Jacobite patriarch who had been imprisoned by, probably, al-Mansur. Al-Mahdi was understanding and easy to convince. When the Christians of Merw were accused of favouring the Byzantine it was possible for their heads to calm the caliph's anger and suspicions by proving the accusation groundless⁽²⁶⁾. Tihmothy himself found him kind and tolerant.

On the other hand a number of Christian sources tell of the destruction and ravaging of churches, and persecution of Christians. The most important and, somehow, detailed among them is the "Chronique" of Michael the Syrian which is summarized by Bar Hebrous.⁽²⁷⁾ Michael the Syrian presents the persecution of the Manichaean's as part of that of the Christians. He relates that al-Mahdi ordered to destroy the churches which had been built after Islam, and that when al-Mahdi went to Aleppo in 163/780 he ordered the Arab Christians of Tanukh to be converted to Islam, and they were forced to it, as Micheal says; by persecution.⁽²⁸⁾

At any rate, Michael's hostility towards al-Mahdi is obvious as he does not only speak of the persecution of the Christians, but also accused the caliph of dissoluteness. However, Christians might have occasionally suffered from persecution,⁽²⁹⁾ as the 'Abbasid Calips suspected them to sympathise with the Byzantines; and when the scales of Muslim-Bysantin war turned against Muslims in 161/773 the caliph turned himself against the Christians in Dar al-Islam who, as it were, paid for the Byzantine Victories. But this was an exceptional case during al-Mahdi's reign which was characterized by a general attitude of tolerance.

As for the Jews, our sources do not tell us much about their activities, but we notice that some of them were physicians and translators. Others distinguished themselves in crafts and trade.

The Role of the Viziers in Politics

The Caliph al-Mansur was a strong and able administrator. This accounts for the fact that his viziers could not impose themselves. Ibn al-Tiktaka⁽³⁰⁾ relates "al-Mansur took always his decisions alone, trusting

save them from straying into darkness (leading them) towards the good way of light.

Set up gallows against this sect, and draw your sword against them. Come closer, by chastising them, to God who has no associate. I saw in my dream al'Abbas your ancestor who girded me with two sabers, and ordered me to kill those who believe in the two principles.

After ten months of rule-continues the narrator-Musa made the following declaration: (By God if I am left alive, I shall exterminate this whole sect so that non is left)., One says that he has ordered a thousand palm-tree trunks to be prepared (to serve as gibbets).⁽²¹⁾ However, he died two months after he had made this declaration.

The attitude towards the Dhimmis:

It has already been said that this new policy of the caliphs tended to establish an official Madhhab of the state which was to be called later Sunna and Jama'a. This, in fact, was the reason behind the Caliph's endeavour to lay increasing stress on Islamic piety and conformity; and to depress the position of the dhimmis. On the other hand it should be remembered that Christians could easily be exploited by the Byzantines who bordered the Muslim provinces of Syria and Jazira. The Christian rebels in the Lebanon used to take refuge within the Byzantine domain⁽²²⁾. It was probably for this reason that the 'Abbasid governor of al-Jazira ordered all Muslims there to wear the Sawwad to distinguish them from non-Muslims.⁽²³⁾

This situation, naturally, obliged the Muslim state to be on guard and, somehow, exclude the dhimmis from taking share in executive power.

However, 'Abbasid Caliphs did not always take similar attitude towards the Dhiminis. As for al-Mahdi, the majority of the sources at our disposal speak of a general attitude of tolerance. This tolerance and liberality is revealed by the "Apology" of Timothy, the famous Nestorian patriarch. The latter praises al-Mahdi and expresses his admiration towards him he relates:⁽²⁴⁾

"I was granted an audience with His Majesty, Previously audiences used to be given constantly, sometimes about State affairs, and sometimes because of the desire of knowledge and science which burnt in His Majesty's heart. He is likable man, he appreciates science when he finds it in other people, and, therefore, he expressed his objections to

Isma'il b. Sulayman b. Mujahid
Muhammad b. Abi Ayyub al-Makki
Muhammad b. Tayfur.
Yazid b. al-Fayd.
Yunus b. Abi Farwa.
Salih b. 'Abd al-Quddus
'Abd al-Karim b. Abi al-Awja'
Hammad 'Ajrad
Muti' b. Iyas.
Yahya b. Ziyad b. 'Abdallah al-Harithi
Ya'qub b. al-Fadl al-Hashimi, his wife and daughter
Da'ud b. 'Ali's son.

If one studies the individual cases of these and other suspects, one realizes that the term Zindiq stretched considerably and covered victims other than Manichaeans. Many were, in fact, good Muslims but had to be rid of for political or personal reasons.

The case of Abu 'Ubaydallah's son is one example. Others such as 'Abd al-Karim b. Abi al-'Awja, Abu 'Isa al-Waraq, Muti' b. Iyas have had extreme or moderate pro-'Alid learning's. Some others such as Salih Abd al-Quddus Iban Lahiqi and Bashshar b. Burd⁽²⁰⁾ attracted the attention either because of their scepticism or because of their Shu'ubite ideas.

The caliph al-Mahdi did not forget to ask his son al-Hadi to extirpate the Zindiqs. He said:

"Oh my son, if you accede to power be firm against this gang, i.e. 'Isaba (he was speaking of the followers of Mani). It is a sect which invites people to acts which are externally honourable such as avoiding impiety, practicing asceticism in this world and working for future life. From these it leads them to abstain from meat, to practice virtual abolition, not to kill animals under the pretext of avoiding sin and vice. Hence it leads to the cult of the two principles one of which is the light and the other the darkness, and then it permits them to marry their Sisters and their daughters, to wash with wine, to steal children on the roads to

Members of the Hashimites and other reputed families were also accused of Zandaqa. The Hashimites Ya'qub b. al-Fadil, his daughter and Da'ud b. Ali's son had been brought before al-Mahdi as Zindiqs⁽¹⁶⁾. Bound by the oath not to kill a Hashimite, the caliph imprisoned them. The son of Da'ud b. Ali perished in prison, as to Ya'qub, the Caliph al-Hadi strangled him. Ya'qub's daughter who was according to her own confession, pregnant by her father died under blows.

Nevertheless the accusation of Zandaqa was not always motivated by religious reasons. The case of Abu 'Ubaydallah's son proved that there were political reasons rather than religious behind his execution.⁽¹⁷⁾ Mahdi was instigated against Abu 'Ubaydallah and his son by al-Rabi b. Younis and the Mawali of the court. They were unable to accuse the Wazir Abu 'Ubaydallah of lack of competence, honesty and piety, they got at him by accusing his son of Zandaqa. Although historical accounts agree neither on the name of Abu 'Ubaydallah's son nor on the year of his execution, it is certain that the latter was brought before the Caliph and confessed, al-Rabi' advised the Caliph to order Abu 'Ubaydallah to put his son to death with his own hands, but the father could not do it. The accused was put to death although at the last moment he showed willingness to abjure his mistakes. The execution of Abu 'Ubaydallah's son raised a lot of sensation. Abu 'Ubaydallah's son might have been a Zindiq, but the motive which pushed al-Rabi' to raise the whole issue was purely political and personal.⁽¹⁸⁾

Many others were accused of Zandaqa. Our sources which deal with the reign of al-Mahdi mention some of their names such as⁽¹⁹⁾:

- 'Ali B. al-Khalil
- Salim al-Khasir
- Bashshar b. Burd
- Muhammad b. 'Ali al-Jihani
- Ishaq b. Khalaf
- Abu 'Isa al-warraq
- Ibn Sayyaba
- 'Ali b. Thabit
- 'Abdallah b. Abi 'Ubaydallah
- Da'ud b. Rawh b. Hatim

ascetic element of the Zandaqa could have been a mere symbol,⁽⁹⁾ so that the word Zindiq was soon applied to certain Libertines or free thinkers such as Bashshar b. Burd, Salih b. 'Abd al-Quddus as well as to certain independent Mutakallimun.

From the very beginning, it was difficult to attribute heresy to those figures who were described as Zandiqs. The term was sometimes applied even to those who did not observe the precepts of religion in their behaviour, and were known as the Mujjan⁽¹⁰⁾. Ibn al-Muqaffa was for example, executed on the ground of being a Zandiq, but the laxity in the usage of the term makes it difficult to ascertain of this conviction.

The repression of the Zandiqs began, in fact, during the reign of al-Mansur. On his Wasiyya⁽¹¹⁾ to his son, the Caliph al-Mansur warned his successor of the danger of Zandaqa and ordered him to extirpate it.

During al-Mahdi's reign a regular inquisition was established under the control of Sahib al-Zanadiqa⁽¹²⁾. Our sources do not provide a sufficient information on the personnel. At any rate, the picture they provided is far from being vague.

In 163/780 on the occasion of an expedition against the Byzantines, the Caliph al-Mahdi reached Aleppo where he ordered the Muhtashib and Sahib al-Zanadiqa 'Abd al-Jabbar to arrest the Zandiqs. They were brought before the Caliph, who had some of them executed and their books torn⁽¹³⁾. As time went on the Caliph's attitude towards the Zandiqs became harsher and recurred in a more systematical fashion. The office of Sahib or Arif al-Zanadiqa became a regular and official institution with activities that were often mentioned in traditions.

According to al-Isfahani⁽¹⁴⁾ when a rumour concerning a suspected person reached the ears of Sahib al-Zanadiqa, he began his investigation by observing the incriminated individual. Then if the inquisitor was convinced, the suspect was arrested and brought before the Caliph who submitted him to an interrogation on his beliefs, and asked him to repent i.e. Istitaba. If he refused he was executed them hanged on the gallows.

The sources relate a number of traditions concerning the persecution of the Zandiqs during the reign of al-Mahdi. According to Tabari⁽¹⁵⁾ Da'ud b. Rawh b. Hatim, Isma'il b. Sulayman b. Mujahid, Muhammad b. Abi Ayyub al-Makki and Muhammad b. Tayfur, were arrested for the crime of Zandaqa in 166/782-83. They confessed. After they had abjured, the caliph set them free.

of the Medina who was the first Qadi of the city to be appointed directly by the Caliph himself, and also selected 500 Ansar (The people of Medina), and brought them to Iraq to guard and support him. The "Ansars" enjoyed special status with regular pay eked out by frequent gifts and were allotted a Katia in Baghdad. In an occasion of the pilgrimage to people of Mecca and Median with large sums of money and garments and gifts. He also returned to some members of the 'Alids and other opponents lots of land which had been previously confiscated by al-Mansur.⁽⁴⁾

The Caliphs also patronized and encouraged Ashab al-Hadith such as Shu'ba, Ibn Abi Dhib, Sufyan al-Thauri and Ibrahim b. Adham. He also presided over Diwan al-Mazalim and looked into the cases brought to it by the subjects.⁽⁵⁾

The Persecution of the Zandiqs:

Al-Mahdi's reign was the period of the great persecution of the Zandiqs. It was a struggle between the Muslim authority on one hand, and certain groups who tried to revive the old Gnostic and Manichain cults on the other. This struggle manifested itself in an official measure, as the 'Abbasid authority established a kind of inquisitorial persecution by which it crushed various heretical activities, and it was also obvious in polemic literature⁽⁶⁾ which influenced, to some extent, Muslim theology.

Zandaqa became identified with the political ambition of the 'Alid and Persian rebels, the caliphs felt obliged to take suitable measures against the growth of heresy, if only for the sake of their own political security.⁽⁷⁾

The term Zandaqa⁽⁸⁾ was a vague term of wide applicability which comprised almost all the religious tendencies that did not conform to Islam, but more specifically the dualist thanawi or Manichaean. The Zandik in the history of pahlavi Persian was at first the heretic who believed that some good could come of Ahriman and from the demons. In the Sasanid period, the word seems to have characterized the heresy of Mani and then, as it was said, of Mazdak. Meanwhile, there appeared in Persia the doctrine of Zoroastrianism which became official under Yazdagird II. In reality the word used to denote, under the Sasanids, diverse heresies of ascetical nature, but mainly Manichaenism. Under Islam Zandaqa retained from its Manichaean origin a nuance of asceticism while it became so general as to include the dual principle common to Manichaean and certain Mazidian sects. In early days the

VIII

SOME OBSERVATIONS ON THE REIGN OF THE ABBASID CALIPH al-MAHDI 158/775 – 169/785*

In the history of Islam, it is a common place, that religion and politics are inseparable. The religious policy of a caliph should, therefore, be studied in the context of the political trends dominant at the time.

Al-Mahdi's religious policy includes, his adoption of "Orthodoxy", his persuasion of the heretics and his attitude towards the non-muslims.

Al-Mahdi and Orthodoxy:

From the very beginning of their regime the 'Abbasids posed as the exponents of the "Sunna" and restorers of Orthodoxy from which the Umayyads had "deviated". Al-Mahdi's religious policy was a natural development of that of his predecessor, al-Mansur. This policy could be described as less a religious policy than a political weapon. The promotion of "Sunna" by the 'Abbasids, was in fact, a means in the struggle against the religio-political enemies or opposition movements.

The 'Abbasid Caliph laid increasing stress on Islamic piety and conformity, and emphasized the religious element in the function of the Caliphate.⁽²⁾ In pursuance of this policy, al-Mahdi promoted a number of religious works. A big mosque was built in al-Rusafa. The holy places in Mecca and Medina were rebuilt and enlarged. The mosque of Basra was restored. Roads between Iraq and the Hijaz were made more practicable by building land-marks and wells.⁽³⁾

Another indication of his religious orthodox policy, is the great interest he took in the people of the Hijaz. He resumed the 'ata', seemingly discontinued after Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's revolt of 145/762-3. he appointed an official supervisor to look after the pilgrimage route between Baghdad and Mecca. He even appointed a Qadi

* This article is only concerned with two aspects of al-Mahdi's reign, the first is his religious policy, and the second is the role of his Viziers (ministers) in politics.

represented it as an ideal to be followed. There was a tendency at that time especially among people of Persian origin for circles of friends or associates of men of common views to be formed with the purpose of spreading non-Arabic or non-Islamic ideas. Thus the cause of Ibn al-Muqaffa's death can be found, not in his religious opinions – for which al Mansur cared very little—but in the context of a Persian spiritual revival with which he associated himself. He furthermore aligned himself with the enemies of the state in criticizing the defects of the government, and letting himself be persuaded to write the notorious Aman, for Abdallah b. Ali which led to his doom. (See Goitten, Aturing point, I. C., 1940, pp. 120 ff). Sourdèl, La biographie d'Ibn al-Muqaffa' p. 322, Da'ud, A comparative study of Arabic and Persian Mirrors for princes, pp. 35 ff.).

For al-Mansur, the concern for the security of the state and the interests of the Abbasids always come first, and consequently political opponents whether individuals or groups were often branded with the accusation of Zandaqa, In order to be more easily destroyed.

36. Sadighi, op. cit., pp 162 ff. – Duri, al-'Asr al-'Abbasi..., 117, spuler, Iran ..., 1952.
37. B. Lewis, The Assassins..., London 1967, p. 136.
38. Idem, The origins of Ismailian, p. 97.

19. Ya'qubi, II, 445-6, Tab., III, p. 133.
20. Tab., III, 354 f. Tariki – Sistan, p. 142 – Ya'qubi, II, 457. F. H. A. p. 262, Ibn Al-Athir V, 452.
21. Tab., III, 357 F. H. A. P. 263 – Ibn al-Athir V. p. 543.
22. Narshakhi, pp. 65 – 70 Ibn al-Athir VI, 27 cf. Tab., III, 484 f. P. 273. who place it in 161.
Sadighi, op. cit., pp. 164 ff; Moscati, op. cit., Orientalia. 1945, pp. 333 ff.
23. Narshakhi, pp. 65-66, Tab., III, p. 484; Sharastani I, 115, 132, Baghdad, 243, 245.
For a better understanding of the anthropological and social background of the sects see e.g. R.H. Lewis, social organization 1950, especially chapters 12-14.
24. Narshakhi, p. 67, According to Bal'ami he was called Abdallah b. Amir b. Amr al-Qurashi. After Muqanna's death he fell into the hands of the Abbasid army Commander who told him "Your fathers had been enemies of the prophet and you, you have become completely godless," see sadighi, 169.
25. Narshakhi, pp. 71 ff.
26. Sadighi op. cit, pp. 179 ff. Moscati, op. cit, orientalia, 14, 1945, pp. 338 ff.
27. A literary History of Persia, pp. 311, 318 ff. For more information about old Iranian religion see R. C. Zachur, The down and twilight of Zoroasternism, 1961, R. V. Fry, The history of Persia.
28. The origins of Isma'ilism, p. 27.
29. al-Asr al-Abbassi al-Awal, p. 117.
30. Sadighi, op. cit. p. 345.
31. Moscati, op. cit. p. 345.
32. Gibb, In Studies on the civilization ..., 1962, p. 66.
33. Ibn al-Athir, VI, p. 12 ff.
34. On the similar anxieties, hopes messianic and milleniam ideas shared by the masses in Europe in the Middle ages; see Cohn's the pursuit of the millennium, London 1962. Lanternari, The Religion of the oppressed, London 1963 ... M. Wober, Sociology of religion, London 1966.
35. Though the cultural aspect of anti-Arab-Islamic feeling, the so-called Shu'ubiyya is outside the scope of this paper, one must not forget that the challenge to the Abbasid authority and to Islam did not only take the form of armed risings, it expressed itself culturally and spiritually in the revival of the ancient Persian culture especially among the Kuttab Class. Manicheans tried to attract the attention by beautifully written books with ornate covers. Ibn al-Muqaffa' execution is symptomatic of the early Abbasid wish to check the growing Persian influence in culture and bureaucracy. Ibn al-Muqaffa' was only one of many who preferred the Persian civilization and

End Notes

1. Tab., II, pp. 458, 995, 1470, Narshakhi, p. 58; Sadighi, op. cit., pp. 42 ff.-Ibn Qutayba recognizes the fact that it was the masses not the aristocracy who hated the Arab ruling Class. (See Kitab al-Arab. Ed. M. K. 'Ali, Cairo, (1957).

ولم أرى في هذه الشعوبية أرضية عداوة ولا أشد نصباً للعرب من السفلة والخشوة وأباش النبط وأبناء أكرة القرى.

(see also Rasa'il al-Bulaghah'; 1954, p. 27.

(الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم)

2. On these qualities attributed to Abu Muslim, See Tab. III, 70 ff.-Masudi, Muruj, VI, 186-188; Shahristani, ed. Curtain, I, pp.114 f.
3. It should be pointed out that Cohn's work, the pursuit of the millennium, is very beneficial in understanding the psychology of the masses in the Middle ages.
4. Ansab, Fol. 557, Ya'qubi, II, 442; Tab., III, 119 f; F. H. A., p. 224; Sadighi, op. cit. pp. 132 ff.
5. Balami, vol. IV. Pp. 366 – 7.
6. Tab., III, p. 86.
7. Muruj, VI, p. 188; Tab., III, 119, F. H. A., p. 224; Ibn al-Athir, V, 368.
8. Sadighi, op. cit. pp. 136, 139 ff.
9. op. cit. p. 138 – 139, 146, Baladhuri says that Sonbadh asked the king of Daylam for help (Ansab. Fol 517).
10. Ibn al-Athir, V. p. 368.
11. Ya'qubi, II, 442; Tab., III, pp. 119 – 120.
12. Futuh, 2, 416.
- Later he was awarded a Martaba by al-Mansur in recognition of the courage he displayed on this occasion.
13. Tab., III, p. 120, Balami, IV, p. 367; Ibn Isfandiyar, p. 117 Ibn al-Athir, V. 369 – Compare Ya'qubi, Tarikh, II, 442, Masudi. Muruj. They allege that he was killed in the battle.
14. Fihrist. Vol., I, pp. 344 f; see also Tab., III, 147.
15. Sadighi, op. cit. 150 ff.
16. Fihrist. Vol., pp. 344 – 345; Sadighi, op. cit. p. 154.
17. On 'Abd al-Jabbar's revolt see F. Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad 1969.
18. Sadighi, op. cit. p. 153.

it is probably because he has put them there himself. In this respect professor B. Lewis says⁽³⁷⁾.

".... When modern man ceased to accord first place to religion in his own concerns, he also ceased to believe that other men in other times, could even truly have done so, and so he began to re-examine the great religious movements of the past in search of interest and motives acceptable to modern minds." Speaking on Ismailism professor B. Lewis remarks that "No single explanation can suffice to clarify the complex phenomenon of Isma'ilism in the complex society of mediaval Islam(38)."

However, these revolts were at an obvious disadvantage in an age where effective power lay in the ability to bear arms, and the possession of land. As these two things were in the hands of the Arab ruling Class and the Persian dihkhans these risings were bound to fail.

Conclusion:

Having failed to satisfy the needs or these needy, frustrated and disappointed elements the 'Abbasids had to face their opposition. Many a rebel leader such as al-Muqanna' claimed to be God, prophet or deliverer⁽³⁵⁾. They addressed themselves to the lower strata of society. It was precisely because they appealed to the common people that these rebel leaders made such use of the myth of a savior or a leader of super-human nature.

It has been attempted to interpret these risings in purely nationalist terms. But the term "national", in this context, is clearly a missnomer as each one of these risings was a complex in itself, to which religious, social, Psychological, political and economic factors had contributed. They were, in fact, a natural consequence of the Abbasid revolution which had called forth reactions of peculiar violence. Hence it is more likely to say that those masses had been strongly influenced by the Messianic ideas spread by the Abbasid propaganda, but having failed to find the fulfillment of their hopes in the advent of the Abbasid regime, turned to other Messianic movements which promised more satisfaction. They were, in short, typical of the efforts which the poor made to improve their lot or release their tensions.

Thus the participation of the Iranian population in the revolts against the central government is at the time, also unmistakably a revolt against their local Iranian rulers and dihkans. These risings, however, were characteristic of the new consciousness in Iran which developed later into the establishment of semi-independent dynasties. It is, therefore, difficult to accept Sadighi's⁽³⁶⁾ opinion that all these movements were inspired by the Persian wish to put an end to the Arab supremacy. We have noticed that an examination of the facts of these revolts fails to support his interpretation.

In trying to refuse the racial interpretation of these revolts, we do not want to draw too sharp a contrast between ethnic, social, Psychological and even religious conflicts. On the contrary, the events of our own time surely demonstrates that the ethnic and economic factors are very easily associated. Such movements may also profoundly be affected by factors which are primarily neither ethnic nor economic, but social, psychological, even-let us not be afraid of the word-religious. There are no clear lines and divisions in history, if a historian finds them

evolution. If we study it among the more particularly Iranian movements, it is because Muqanna's himself was an Iranian, because his movement developed in Iran, because his followers were for the most part natives of that country, and because his political and religious views were the same as those of many of his compatriots. "In the words of Moscati". Al-Muqanna' is the product of the expression of his environment. In him, Iranian tradition and Shi'a heresy were mingled⁽³¹⁾. Gibb states "Persian resistance had repeatedly displayed itself in Kurasan and the northern provinces of Iran in risings which were not only anti Arab but anti-Islamic⁽³²⁾. Non of these movements at any rate was either by its doctrine or in the provenance of its following, purely Iranian. Doctrinally, it included Islamic, mostly extremist (ghulat). As well as ancient Iranian ideas, its political following included, a part from Persians, Turks and some Arabs who were united by a common cause, namely the hatred of the Abbasids and their type of Islam. Besides "heterodox" Muslim sects which, though extremist in some aspects, were not extremist in others. This was due to the policy of their leaders who endeavored to widen the basis of their support. According to Ibn al-Athir⁽³³⁾, only a limited circle of initiates was acquainted with the real doctrine of al-Muqanna'. Muslim heresiographers and historians, often out of prejudice, regard the doctrines propagated by these rising as heretical and outside the scope of Islam. However, the doctrinal aspect of these movements worried the Abbasid Caliphs less than their political and military implications. From the point of view of "Orthodoxy" these risings may have meant yet more outbreaks of "heresy" but for the Caliphs they represented a political danger.

Another common issue shared by these movements was the expectation of Saviour⁽³⁴⁾. It was only natural that the people oppressed by governors, and tax officials to seek consolation in phantasies of a new Saviour in the person of a previous leader, religious reformist or present rebel. The belief in the advent of a Saviour was balm for their sufferings, alleviated their anxieties, and gave them a feeling of intense emotional relief.

... Besides, the 'Abbasid revolution itself, as has been mentioned before, had stirred up a religious eschatological atmosphere which could not be easily suppressed.

Muqanna' fled to Transoxania where he found sympathizers among the people and notables. Even the prince of Bukhara Boniyat b. Taghshada, abandoned Islam and joined him. He also won the support of the Turks who took the opportunity to pillage the Muslim villages of Transoxania. Although military operations began almost immediately after the outbreak of the insurrection when the caliph al-Mahdi sent an army with Jibril b. Yahya al-Khurasani in 159 A.H. / 775-76, the war dragged on until 163 A.H. / 779-80 A.D. when the Commander Sa'id al-Harshi compelled al-Muqanna' to take refuge in Siyam in a fortified castle near Kish. Hard pressed by the siege, some commanders in al-Maqanna's camp began to negotiate with the Abbaside Army. Finally he was left with only 2.000 loyal partisans, and put an end to his life by throwing himself into the fire. Like many others al-Muqanna' used the name of Abu Muslim as a pretext or Symbol. However, it is difficult to define the nature of this rising, as it employed a diversity of slogans. One of al-Maqanna's devoted partisans was an Arab. Abdallah b. Amr by name, who enhanced al-Muqanna's faith and gave him his daughter in marriage.²⁴

The local princes of Bukhara and Mawara' al-Nahar joined Muqanna' for political rather than religious reasons.⁽²⁵⁾ Towards the end of his rising, however, many commanders in his camp defected to the Abbasids.

Al-Muqanna's doctrine has already been examined in detail by Sadighi and Moscati⁽²⁶⁾. What should be stressed is that it was eminently syncretistic, and contained many ideas derived from heterodox movements, among them conceptions such as the divinity of the leader and the doctrine of incarnation. Also laxity in certain religious duties, and the killing of opponents are common to both extremist (ghulow) movements and the following of Muqanna'. While other features such as common ownership of property and women and promiscuity in sexual relations are reminiscent of pre-Islamic Iranian religions. Of Modern Historians, Browne⁽²⁷⁾ is inclined to regard it as 'extreme shi'ite' movement, while B. Lewis⁽²⁸⁾ considers it "Iranian ..." and quite outside Islam", adding that they shared certain doctrines with Shi'i qhulat. Duri assumes that Muqanna's doctrines were Khurmite in origin, and their character "national"⁽²⁹⁾ After observing a striking similarity between the doctrines of Muqanna', and those current at that time in shi'ite heterodox circles, Sadighi⁽³⁰⁾ comments:" From this view-point, his religious movement can neither be regarded as a reform of the ancient religion of Iran nor as its

attached great importance to the unrest in the eastern part, and that he was determined to impose the authority of the central regime in several autonomous or independent regions. Islam had little or no effect in the Caspian provinces, as people still clung to their ancient faith and fire temples still existed in many parts of this region.

Disgruntled with their conditions the masses joined any rebellion, whether political or religious, and any rebel whether Arab or Persian, provided they fought the central government. This is not to say that they necessarily identified themselves with the doctrines propagated by the rebellion in question. Typical in this respect is the rising of Ustadh Sis which broke out in Badhgis in 150 A.H. and spread to Heart and Sistan.²⁰

His attempt to occupy Merw al-Rudh was met with stubborn resistance by its inhabitants led by al-A'tham al-Marw Ruzi. When the Abbasid army suffered a set back, al-Mansur sent Khazim b. Khuzayma al-Tamimi, who finally was able to crush Ustadh Sis. The latter was either taken captive in battle or surrendered with 30,000 of his followers. He was sent to Baghdad where was executed in 151 A.H. It is interesting that one of the prominent supporters of Ustadh Sis was a certain al-Harish²¹ from Sistan whose name as well as the place from which he came, suggest Arab descent. He was the hand that implemented Ustadh Sis plan. This is significant as it points to the presence of Arabs among Ustadh following. The Abbasid army on the other hand, though mainly led by Arabs such as Khazim al-Tamimi, Bakkar al-'Uqayli, Umar al-Bahili and 'Ad al-Malik al-Azdi, also contained a proportion of native Iranians led by Turar Khuda, a descendant of the kings of Khurasan.

This indicates the non-ethnic, but rather syncretistic nature of the struggle. In this early period, the Abbasid governors continued, like the Umayyad governors before them to make common cause with the local aristocracy.

It was in 159 A.H. / 775-6 A.D. that the Abbasid authority faced the most serious rising in the eastern part of the empire, namely that of al-Muqanna'.⁽²²⁾ To create an aura of mystery around his person, he covered his face with a golden mask; hence the name Muqanna' "the veiled one". It was with the same aim in view that he resorted to magic, using mercury and mirrors. He professed the dogma of divine incarnation and transmigration of souls, and claimed to be God himself²³.

His influence spread from Merw to other parts of Khurasan. When the governor Humayd b. Kahtaba al-Ta'i tried to arrest him, al-

cousin. This seems to have been expedient work by the Ispahbadh, as his position might have been complicated by harbouring an enemy of al-Mansur. Sonbadh's revolt was suppressed, but spirit was soon to manifest itself again. The rest of Abu Muslim's possessions fell into the hands of the Arab Commander Jahwar al-'Ijli who refused to deliver it to the central government and, as has been said proclaimed the intention of distributing it as ghanima among his troops. The caliph immediately dispatched an army against Jahwar who sought the support of Iranian natives. This circumstance is significant, because it shows that the natives of Iran, to express their dissatisfaction, were ready to join not only an Iranian, but an Arab rebel.

The unrest in Kurasan, however, was far from being settled. Since Abu Muslim's death, al-Mansur had been suspicious of the new governor Khalid b. Ibrahim al-Dhuhli who had been the right hand of Abu Muslim. However, he first made use of him in letting him crush the rising of Ishaq al-Turk in Transaxonia⁽¹⁴⁾. Ishaq was known under the nick name al-Turk because of his preaching activities in Transaxonia. Though his origin is obscure, there is no doubt that he was a member of the Abu Muslimiya sect which flourished after Abu Muslim's death.¹⁵ Doctrinally, his movement did not differ materially from other contemporary movements of this kind. Its most distinctive feature was the belief that Abu Muslim was a prophet sent by Zoroaster who himself was still alive and would come to restore his religion.¹⁶ The governor Khalid al-Dhubli was able to crush Ishaq's insurrection before 140 A. H. No sooner had it been liquidated than a plot was inspired by al-Mansur to get rid of (Khalid al-Dhuhli).

He was replaced by Abd al-Jabbar al-Azdi in 140 A. H.¹⁴ but barely one year had passed when the latter revolted and adopted white. The followers of Ishaq al-Turk who had continued in their defiance to the government joined Abd al-Jabbar al-Azdi¹⁸, and once again native Iranians made common cause with an Arab rebel. With the aid of an army sent from Baghdad, Khazim B. Khuzayma al-Tamium finally crushed 'Abd al-Jabbar and his allies, and Khurasan was restored to order.

With Khurasan comparatively quiet under the governorship of al-Mahdi 140/141 A.H.¹⁹, al-Mansur directed his efforts towards the Caspian region. In planning to subjugate these regions, the caliph was in fact trying to incorporate Tabaristan and its neighboring districts and to penetrate as far as possible in Daylam, Al-Mahdi's long residence at his headquarters in Rayy (140-151/757-768) indicates that the caliph

commanders in Abu Muslim's army. Sonbadh, known as Piruz Ispahbadh (i.e. the victorious general) began his revolt in 137 A. H. in Nishapur. He was the first to invoke Abu Muslim's name to justify his rising. Bal'ami⁽⁵⁾ quotes the following statement of Sonbadh.

"I am indebted to Abu Muslim, and it is my duty to spend all his riches in revenge for him.

He then advanced towards Kumis and seized it. The next target was Ray, which surrendered after the death in battle of its Arab governor Abu 'Ubayda al-Hanafi. Having taken Ray, Sonbadh, seized the treasure of Abu Muslim which the latter had left there in 136 A. H., and captured Muslim men and women of the city.⁽⁶⁾ As to the aim of his rising, he was by no means uniformly insisted on the theme of revenge for Abu Muslim, but used in discussions different arguments to suit the taste of the interlocutor in question. To some he expressed 'Alid Sympathies, to other anti-Islamic views. He was described as a Khurasanite and as a Mazdain (Majusi)⁽⁷⁾, however the doctrines he preached were a mixture of Muslim and Mazdain principles probably due to the fact that his following consisted of both Muslims and non-Muslims⁽⁸⁾. It seems that all disgruntled elements joined him to express their resentment to authorities.

From Rayy, Sonbadh, contacted, the Ispahbadh of Tabaristan Khurshid to whom he sent part of Abu Muslim's treasure and a present of six million dirhams. His movement became more dangerous as he was joined by people from Tabaristan and Jibal.⁽⁹⁾

Ibn Al-Athir alleges that Sonbadh intoxicated with success, over reached himself and announced his intention of putting an end to the Arab rule and destroying the Ka'ba. This allegation, however, is not confirmed by earlier trustworthy historians.⁽¹⁰⁾ One can easily imagine the critical situation of al-Mansur whose rebel uncle was still at large in Basra, while the two sons of Abdallah al-Muhd, the Hasanid, were hiding in the Hijaz in preparation for a rising, and who was suddenly faced with Sonbadh's rising. The caliph sent Jahwar b. Marrar al-'Ijli with an army of 10,000 to deal with the latter.⁽¹¹⁾ Jahwar al-'Ijli was joined by a local volunteer, 'Umar b. al-'Ala', a butcher from Rayy who succeeded in recruiting a sizable following and played a decisive role in the fight against the rebels.⁽¹²⁾ After a fierce battle, Sonbadh was defeated and sought refuge in Tabaristan.⁽¹³⁾ He seems to have been welcomed at first by the Ispahbadh Khurshid but was shortly later killed by the latter's

dihkans who resented the policy of the central regime. The Iranians had hoped as much as other subjects of the empire that the advent of the Abbasids would mean a change for the better, but they were soon disappointed. They soon turned against the new regime which, on one hand, failed to satisfy the very hopes it had evoked by its accession, and on the other, proved unable to suppress their awareness of their conditions and their desire for improvement. If one observes the movements of Sonbadh, Ustadh Sis, al-Muqanna⁽²⁾ etc. one sees that they expressed a conflict between the oppressed population whatever its ethnic origin and the representatives of the existing regime whether Arabs or natives, and were, generally, not ethnically, but socially and economically motivated. The people either participated in movements led by native rebels such as Bihafarid, Ustadh Sis, Sonbadh, Ishaq al-Turk and al-Muganna' or jointed Kharjites in Sistan and Khurasan and Daylam. On the other hand, they even supported Arab rebels such as Jahwar al-'ijli, Abd al-Jabbar al-Azdi and Rafi' b. al-Layth, when the governor was loyal to the central government they opposed him, but they joined him if he rebelled.

Abu Muslim and the East:

Abu Muslim the governor of Khurasan (132-137) / 749 – 754 faced with several risings of this kind, but his governorship was too short to witness the series of armed protests which developed after his execution and were even often led by rebels who posed as his avengers.

The Execution of Abu Muslim had, in fact, served only to enhance the latter's reputation as a super-human and immortal being. Legends now began to form around his figure, and he became a symbol of the Iranian outbreaks. In several of these risings it was claimed that not Abu Muslim, but another man had been executed by al-Mansur, that he had been rescued, was still alive and would return one day. Some transferred the Imamate from the Abbasids to him, and considered him a divine being, others looked to him as their Saviour Zoroaster's successor⁽²⁾. In fact the more hopeless the political situation became, the more super-human were the qualities attributed not only to Abu Muslim, but also to other previous and current reformists and rebel leaders⁽³⁾.

The Iranian Rebels: A general Survey

The excitement was mounting and the trouble started only two months after Abu Muslim's death in the circle of his own intimates. Khurasan flared up in a rebellion led by Sonpadh,⁽⁴⁾ one of the

VII

A POINT OF VIEW ON THE NATURE OF THE IRANIAN REVOLTS IN THE EARLY ABBASID PERIOD

The Troubled East:

The first circumstances to revit our attention is that the difficulties the 'Abbasid had to face were both greater and more numerous in the eastern rather than the Western Part of the empire. With 'Abbasid accession to power, the masses whether Arabs or non-Arabs expected to see the dawn of a new era of equity and prosperity. This new consciousness and these expectations were impossible to suppress. In Iran the Central government was faced with a two-fold problem:

1. Rebellious outbreaks, which followed in the foot steps of the 'Abbasid upheaval and were, in a way, its natural results as the great Abbasid revolution had stirred up the masses who expected better conditions of life.
2. The conflict between the central government and the local princes in the region of the Caspian Sea i. e. in Tabaristan, Daylam and Transaxania which was, primarily a war of occupation.

The Central government tried to impose its authority on many regions which had hitherto enjoyed independent or autonomous rule, and to whom Islam was unknown. The establishment of the Arab rule was naturally equivalent to the introduction of Islam whose spread the natives of these provinces resented as they identified it with the ruling class and consequently with oppression. After the Islamic conquest, the social stratification had been preserved. The Iranian dihkans adopted, Islam, co-operated with the ruling Arabs⁽¹⁾. But the closer the relations between the aristocracy and the conquerors, the stronger was the adherence of the natives to their tradition and faith. It is significant that Islam was by no means wide spread in Iran. The adoption of Islam was by no means wide spread in Iran. The adoption of Islam after the Arab conquest did not take place without difficulty. It seems initially to have made speedy progress their, but was soon impeded by the opposition of the local princes and

- (71) On these titles see: B. Lewis, The Regnal Titles of the first 'Abbasid Caliphs, Dr. Zakir Husain Presentation volume 1968, pp. 13-22 – F. Omar, *alkab al-Khulafa' al-Abbasiyin*, B. C.A., 1971, pp. 376-405, - Lanternari, The religion of the oppressed, London 1963.
- (72) It will however, exceed the limit of this study to discuss the steps taken by al-Mahdi, al-Hadi and al-Rashid towards the implementation of their plans to secure the succession to the Caliphate for their sons – For further information on al-Mahdi, see F. Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969, pp. 334-345- A. Chejne, Succession to the rule in Islam, Lahore, 1960, - E. Tyan, Institutions du Droit Muslman, 1957 – Sourdel, Question de ceremonial 'Abbaside, R.E.I., xx, 1961.

- (48) Ansab, fol. 563; 'Uyun al-Akhbar, I. p. 209.
- (49) Tab., III, p. 352, Ansab, fol. 563; Ya'qubi, op. cit., II, p. Ibn al-Tiktaka, al-Fakhri, p. 155.
- (50) Ansab, fol. 563; Tab: III, p. 337; Ya'qubi II, p. 457 ff; al-Fakhri, p. 154.
- (51) Ansab, fol. 564; Tab., III, pp. 350 f.; al-Fakhri p. 155.
- (52) Jahshiyari, p. 127.
- (53) Tab., III, 367, Bar – Hebraus says that 'Isa refused to pay allegiance to al-Mahdi and fortified himself in Kufa (see Mukhtasar p. 217).
- (54) Tab., III, p. 371.
- (55) Op. cit., pp. 435-55; See also Ansab, fols 565-66.
- (56) Tab., III, 456; Muruj, VI, p. 224.
- (57) Op. cit., pp. 387-391.
- (58) Op. cit., III, p. 455.
- (59) Ansab, fols 579-580.
- (60) Ma'arif, p. 379; Tab., III, p. 456.
- (61) Tab., III, 461; F. H.A., p. 271.
- (62) Ansab., fol. 565 cinting Abu Mas'ud.
- (63) Tab., III, p. 367.
- (64) Op. cit., pp. 456 – 457. – The author of F.H.A., relates, that the bay'a to al-Hadi was rendered simultaneously with the oath of allegiance sworn to al-Mahdi as Caliph, which is not confirmed by other sources (p. 269... see also Bar-Herbraus, Mukhtasar p. 217).
- (65) Tab., III, p. 390.
- (66) Ansab, fol 507; al-Khatib; Tarikh Baghdad, vol. 10, p. 50 citing Ishak b. 'Isa b. Ali.
- (67) Ansab, fol, 562.
- (68) Bashshar said referring to 'Isa.

فق للذى يرجو الخلاقة بالمنى تتح لموسى صانع الحسنا

Addressing al. Mahdi he said:

يا أيها القائم المهدى ملکكم و لا يشر كنکم في حلوه أحد

Bashshar also refers to the role played by the officers of the army, and the Khurasanis in the struggle for al-Madi's succession (Diwan Bashshar, Cairo, vol. 1, p. 330; vol. 2, pp. 46, 294, 295).

- (69) Tab. III, pp. 492f, 497; Tarikh Baghdad, 3, p. 254.
- (70) Maqrizi, al-Muqaffa, fol. 35.-Suyuti, II, pp. 101, 107- Ibn Kathir, Bidaya, pp. 10, 101. – Ibn Khaldun, Muqaddima, pp. 210ff. – Van Voluten, Zur Abbasiden geschichte, Z.D.M.G., 1898. pp. 223-224.

ولتملك الأرض عدلاً كالذى كانت تحدث أمة علماؤها

- (24) Tab., III, pp. 422-423, citing Mdaini, p. 353; Maqrizi, Muqaffa, fol. 55a. p 'Ayni, Akhbar al-Dawla al-Abbasiya, fol. 21b.
- (25) It has been suggested by later accounts that al-Mansur considered the nomination of his son Salih (better known as al-Miskin, but there is no confirmation to this point.
- (26) Ibn sa'ad, Tabaqat, VII, I, p. 71., Jahshiyari, pp. 126, 136; Tab., III, pp. 351, 355. 'Amili, A'yan al-Shi'a, vol. 20, 108.
- (27) Muruj, VI, pp. 250-51.
- (28) Jahshiyari, pp. 129-30; Tab., III, pp. 439-40.
- (29) Jahshiyari, p. 126; Azdi, Tarikh al-Mousil, Cairo, 1967, p. Tab., III, 355.
- (30) Aghani, vol. 12. p. 185, vol. II, p. 101; Jahshiyari, pp. 129-30.
- (31) Ansab, fol. 544; Azdi, pp. 211-213.
- (32) Ansab, fol. 545; Jahshiyari p. 127; Tab. III, p. 338, Khatib, op. cit., vol. 10 p. 47. For this purpose many traditions were fabricated and ascribed to the prophet.
- (33) Aghani, 121, p. 85. — It is said that al-Mahdi did not forget Muti's action and saved his life by warning him to leave Baghdad when he was accused of Zandaqa (see Aghani, 12, pp. 100-101).
- (34) Op. cit., 12, p. 101 — Ja'far associated himself with bad companions, see (Aghani, 12, p. 85).
- (35) Azdi, pp. 214-215.
- (36) Ansab, fol. 566.
- (37) Tab., III, p. 368.
- (38) Jahshiyari, p. 127.
- (39) Ibn al-Athir, al-Kamil, Leiden, Vol. V. pp. 464-5.
- (40) Jahiz, Fadhl bani Hashim, Rasail., p. 116, ed. Sandubi.
- (41) Azdi, op. cit., 169; Tab., III, pp. 223, 332. On 'Isa see also Ansab, fols. 562 f.; 'Iqd, I, 158; Ibn Taghribaldi says that he was called al-Murtada when he was heir apparent. See al-Nujum, I. p. 7. II, p. 35.
- (42) Tab., III, p. 72.
- (43) Ansab, fol. 767a; Jahshiyari, p. 130; Ya'qubi op. cit., II, pp. 442-3, F. H. A., pp. 257-258; Nujum, VI, pp. 211-216 — According to Ya'qubi, (II, 442-3) and F.H.A., (267-8), the event occurred before al-Mahdi was nominated successor. Tabari (III, 328-31) and Jahshiyari, on the other hand place it in 147 i. e. after al-Mahdi's nomination.
- (44) Ansab, fol. 562; Tab., III, p. 345.
- (45) Ansab, fol 563; Tab., III, pp. 338, 344; Azdi op. cit. p. 200.
- (46) Tab. III, pp. 341 ff., Azdi, op. cit., fols, 174-5.
- (47) Ansab, fol. 562, Citing Madaini; Aghani, vol, 18, p. 15; Tab., III, p. 348; Ibn Asakir; Tarikh Dimashk, 2. p. 318.

End Notes

- (1) Ibn Qutayba, 'Uyun al-Akhbar, vol. 2, p. 252.
- (2) Baladhuri, Ansab, Istanbul, MS. fol. 500, citing Mada'ini; Tab., III, pp. 90-91.
- (3) Ansab, fols, 499-500, citing Mada'ini. This study is not concerned with the character of the institution of the "Wilayat al-'Ahd" and its formula of succession which has been exhaustively studied by prof. E. Tyan and Dr. A. Chejne. This study deals with the means, ways and procedures of succession in its political framework.
- (4) Ansab, fol, 508; Tab., III. p. 405-Maqrizi al-Muqaffa fol. 90a.
- (5) Ansab, fol, 500 citing Abdallah b. Salih, Istanbul Ms.
- (6) Jashiyari, wuzara pp. 98-99; Ansab, fol. 503; Isfahani, Aghani, vol, 13, p. 75, 'Iqd, I, 297; Al-Murtada. Amali, I, p. 169.
- (7) Ansab, fol. 503, 518. Istanbul Ms.
- (8) Jahshiyari, p. 99; Ya'qubi, Tarikh, II, p. 468. – Akhbar Isbahan, 2, 43-44; Maqrizi, Muntakhab, fol. 99a – Compare: Ansab, fol 503.
- (9) Ansab, fols, 516. citing Madaini; Muqaffa, fol. 92a; see also: Ansab, fol. 808 b. Ms. B.N., Paris 6068.
- (10) Al-Kufi, Futuh, fol. 220a.
- (11) Dinawari, al-Akhbar al-tiwal, p. 368.
- (12) Tab., III, p. 83 – Other accounts agree that the Bay'a was one of the purposes of Abu Ja'far's journey to Khurasan, but mention it in general terms without giving the name of Abu Ja'far. (Ya'qubi, II. P. 420, Jahshiyari, p. 89, Kuri fol. 235a; Isfahani, Tarikh Sini Muluk., p. 139.
- (13) Imama p. 251, Dinawari, p. 371; Tab., III, p. 68.
- (14) Ya'qubi, II. Pp. 536-7; Dinawari, p. 374; Ttb, III, p. 88; Masudi, Muruj. VI, p. 156; Al-Khatib, Tarikh Baghdad, vol. 10, p. 53.
- (15) Ansab, fol. 505; Tab., III. p. 90 citing Madaini.
- (16) Ansab, fol. 505; Tab., III, p. 92 citing Madaini.
- (17) Dinawari, p. 375.
- (18) Al-Khatib, op. cit, vol. II, p. 147.
- (19) Tab., III, p. 508. – see also Kocher, Ya'qub b. Da'ud M.I.O. 1955, pp. 402 f. sourdel, levizirat..., vol. 1, p. 104. F. Omar, Ya'qub b. Da'ud, B.C.A., 1969. pp. 312-336.
- (20) Ya'qubi, II, p. 461.
- (21) Tab., III, p. 422; Maqrizi, Muntakhab, fol. 126a. .
- (22) Ibid اراد ان يكشفه للناس فإنه كان ناقصا, on him see also Ibn Qutayba, al-Shirwa 'Ishu'ara. p. 491; Aghani, vol. 13. p. 99.
- (23) Aghani, vol. 12, p. 91; Tab., III, ppp. 422-3, citing Mada'ini.

anything happened to him while he was absent from the imperial province of Irak, there would be another nominee for people together round, so that no discord would arise. This and similar traditions were probably later inventions to belittle Isa b. Musa. But if true this account would give the impression that it was not the intention of the caliph to look so far into the future, but that he had to nominate Isa due to the absence of Abu Ja'far.

CONCLUSION:

All early Abbasid Caliphs followed in the foot steps of al-Mansur in trying to promote, and enhance the prestige of their sons. Al-Mahdi encouraged poets to recite eulogies in favour of his sons Musa and Harun. The polemic verses of Bashashar b. Burd surpassed in quality and intensity of attack the propaganda poetry of other poets⁽⁶⁸⁾. To secure a careful education and administrative support for them al-Mahdi entrusted them to Secretary-Cum-tutors such as Aban b. Sadaqa to Musa and Yahya b. Khalid to Harun⁽⁶⁹⁾. It will be seen that, in the reign of the easily influenced al-Mahdi those Secretary tutors played a decisive role in ensuring the succession of their wards to the Caliphate, partly for selfish reasons as this would pave the way for them to personal power. Furthermore, it is interesting to point out that al-Mahdi even seems to have relinquished the status of "expected Saviour" bestowing it on his son Musa al-Hadi. New traditions were put in circulation in order to exalt Musa in his new role of the expected Mahdi⁽⁷⁰⁾.

In retrospect, this move on the part of the successive Abbasid Caliphs appears only natural. To satisfy the hopes of the masses who were disappointed with the new regime, and to dissuade them from joining other messianic opposition movements especially the Fatimids, and a number of Iranian religiopolitical risings, the Abbasid Caliphs simply had to bequeath the role of the saviour from one caliph to his successor. All early Abbasid Caliphs had titles⁽⁷¹⁾ with messianic connotations. Abual-Abbas was called "al-Mahdi" "al-Kai'm" and "al-Murtada", Abu Ja'far had the title of "al-Mansur" i.e. the Yamanite saviour. He was also given the name "al-Mahdi" by poets. The fourth Abbasid caliph Musa was called "al-Hadi". While Harun the Fifth "Abbasid Caliph had the title of "al-Rashid"⁽⁷²⁾. The effect of the use of these titles was that they aroused in the people, especially those with Abbasid sympathies, the expectation of better life which was a satisfaction in itself.

of Mecca and Madina were distributed⁽⁶¹⁾. But as years went by, it became apparent that the caliph was not only mild but weak and the "expected Saviour" became himself a victim of Khayzaran, his wife and was Swayed by the intrigues of influential figures of the court such as Abu Ubaydallah Mu'awiya, Ya'qub b. Da'ud andal-Rabi b. Yunus and other Mawali.

Be it as it may, barely one year of al-Mahdi's reign had passed when he decided to nominate his son Musa his heir, setting aside 'Isa's claims once again. To trace al-Mahdi's desire back to its origin, is a difficult task. However, if Baladhuri's tradition is to be credited, al-Mahdi was determined to keep the caliphate in his own line, despite 'Isa's nomination as second in succession from the very moment his father declared him heir apparent⁽⁶²⁾. One also wonders-as it is hinted by certain accounts-whether this decision had not been inspired by al-Mansur's own wishes. Tabari⁽⁶³⁾ relates that when people rendered their oath of allegiance in 151 A. H. they kissed the hands of al-Mansur and his son and heir al-Mahdi, but only shook with 'Isa though he was Second in Succession.

Furthermore, already on the very day of al-Mansur's death certain Kuwwad because of their hatred for 'Isa demonstrated their preference for Musa b. al-Mahdi who was shown more respect than the supposed heir 'Isa b. Musa⁽⁶⁴⁾. One also notices that, although Isa was present at the death of al-Mansur, the latter nominated before his death another Abbasid Amir al-Hajj⁽⁶⁵⁾. It is these seemingly trivial incidents which best reflect the atmosphere at the time, and indicate al-Mansur's determination to reserve the caliphate for his own line of descent. This desire seems to have had the support of a body of opinion among the Abbasid partisans. Baladhuri and al-Khatib preserve a unique account⁽⁶⁶⁾ related by an eye witness that when people were summoned to take the Oath to al-Mansur at Kufa. 'Isa b. Ali publicly read the 'Ahd of Abu'l Abbas "To Abu Ja'far and 'Isa b. Musa in Kan". This probably meant "If 'Isa b. Musa was alive at the time of Abu Ja'far's death", but According to al-Khatib, people immediately differed on the interpretation of the words IN KAN. Some contended that he meant to say "If he is equal to it", Others, interpreted it in a negative sense as "it will not be". اراد بقوله أن كان هذا لا يكون Furthermore, according to al-Madaini⁽⁶⁷⁾, Abu al-Abbas only named 'Isa b. Musa as second in succession, because Abu Ja'far was at that time in the Hijaz, and if

'Isa⁽⁵³⁾. The latter, though forced to concede his rights, never gave up hope, as he also seemed to have devoted partisans who believed in his right to the Caliphate. In 153 A.H./770 a. D. a number of his followers were imprisoned as suspects of subversive activities⁽⁵⁴⁾. Al-Mansur, however, died in Dhu'l Hijja 158 A.H./775 A.D. on his way to Mecca to perform pilgrimage. Historical accounts on the Bay'a sworn to al-Mahdi shortly after the death of his father are indicative of the resentment of some Hashimites against al-Mahdi taking the place of 'Isa⁽⁵⁵⁾. They show that al-Mahdi was only accepted through fear of al-Mansur. According to Tabari the role of al-Rabi b. Yunus a Mawala of al-Mansur was decisive at that critical moment. He concealed al-Mansur's death and claimed that the latter desired the Bay'a to al-Mahdi to be renewed⁽⁵⁶⁾. A aware of the reluctance and to overcome it, Rabi' asked a well known pro-Abbasid' Alid al-Hasan b. Zayd b. al-Hasan, to take the oath. Al-Hasan's example was followed by most Hashimites⁽⁵⁷⁾, but 'Isa b. Musa still objected, and a serious rift could have occurred as some officers were still hesitant to recognize al-Mahdi. However, according to Tabari⁽⁵⁸⁾ 'Isa gave in to the threat of Ali b. 'Isa b. Mahan the chief of Musa b. al-Mahdi's bodyguard. While according to Baladhuri⁽⁵⁹⁾ 'Isa refused to take the oath to al-Mahdi unless he heard the order from the very mouth of al-Mansur. It is said that Rabi' b. Yunus suggested that, as al-Mansur was ill only one Hashimite that is 'Isa b. Ali would be allowed to enter the tent and hear his words. 'Isa agreed to the proposal. Inside the tent, Rabi' explained to 'Isa b. Ali that al-Mansur was dead, and that it has been his wish that his son should succeed him. As only to be expected 'Isa b. Ali, the favourite uncle of Mansur, proclaimed that al-Mansur had ordered 'Isa b. Musa to renew the oath of allegiance to al-Mahdi. 'Isa then obeyed, and all the others followed suit. Whether 'Isa b. Musa gave in because of threats of Ali b. 'Isa b. Mahan, or in consequence of 'Isa b. Ali's order, is not certain. However, these accounts show that tension grew within the Abbasid family when they learned that al-Mansur was approaching death or already dead.

Manara, a Mawla of Mansur, left for Baghdad carrying the insignia of the caliphate to al-Mahdi⁽⁶⁰⁾.

It is not known whether al-Mahdi really believed in the role for which his father had prepared him. Nevertheless, after the competent and harsh policy of his father, his rule appeared mild. An amnesty was declared, confiscated property returned to their owners, alms for the poor and abstinent as well as large sum of money and gifts among the people

Zakiyya's claim: "God has made al-Mahdi pious... and righteous with the same as the prophet. He has invalidated the claim of the one who had taken on this name, and made propaganda for this dubious cause which perplexed those who had such intentions and which misled those who followed wretchedness". Al-Mansur ends his letter by advising 'Isa to step down for al-Mahdi: "Our supporters, the Ahl Khurasan and others will, therefore, know that you are more eager than they themselves to do what they think is good for them".

In his reply 'Isa stressed his right and reminded the Caliph that all Muslims were bound to him by an oath of allegiance which was Irrevocable.

Al-Mansur then resorted to more humiliating and violent measures with the help of Military officers and Secretary-tutors of al-Maliki such as Abu Ubaydallah and Khalid al-Barmaki"⁽⁴⁶⁾. The latter is said to have tried in vain, with thirty Abbasid partisans to persuade 'Isa to give his rights in favour of al-Mahdi. In face of 'Isa's refusal Khalid and his men falsely declared in 147 A. H. that 'Isa had agreed to step down. Al-Mansur who was usually known for his dislike of poets encouraged them on that occasion to eulogize al-Mahdi. As a result Abu Nukhayla who praised al-Mahdi and teased 'Isa received 10,000 dirhams; however he was soon killed by 'Isa's partisans⁽⁴⁷⁾. 'Isa's Prerogatives at court were infringed which damaged his status in the eyes of the people, who were encouraged to pay visits to al-Mahdi rather than 'Isa after visiting the court of al-Mansur⁽⁴⁸⁾. The Caliph also dismissed 'Isa as a governor of Kufa instigated the new governor to belittle him at every opportunity⁽⁴⁹⁾. Baladhuri, Tabari and Ibn al-Tkataka even state that an abortive attempt was made to poison him⁽⁵⁰⁾. 'Isa stoically endured this persecution until his very life and that of his son Musa b. 'Isa, who was said to have been the motive behind his father's insistence, was threatened.

Finally 'Isa resolved to relinquish his right in favour of Muhammad on condition that he would succeed him. Al-Mansur then rewarded him and his family with money and estates⁽⁵¹⁾. According to Jahshiyari⁽⁵²⁾ Abu Ubaydallah Muawiya the Secretary cumtutor of al-Mahdi asked 'Isa to state unequivocally in the public statement of abdication what sums of money he received in return for this concession.

In 151 A. H./768 A.D., on al-Mahdi's return from Khurasan al-Mansur received a renewed Oath of allegiance to himself, his son and

Al-Mansur also tried to make his son popular. He used to give him prisoners of war, and instruct him to liberate them and give them money⁽³⁷⁾. He once refrained from punishing al-Mahdi's Secretary in Al-Rayy for fisical and administrative mistakes in order not to discredit al Mahdi⁽³⁸⁾. He dismissed Yazid b. Mazyad al-Shaybani from the governorship of Sistan because he had asked him not to put him under al-Mahdi's command⁽³⁹⁾.

However, 'Isa b. Musa was still heir apparent. He was one of the ablest 'Abbasid's. his brilliant record in the Services of the new dynasty is praised by Jahiz who says: "One of our men is 'Isa b. Musa who built the realm of al-Mansur, and fought the two sons of Abdala'ah b. al-Hasan and strengthened the Caliphate after it had been troubled"⁽⁴⁰⁾. 'Isa, it should be pointed out, kept the turbulent Kufa under control as its governor for about thirteen years⁽⁴²⁾. As Abdallah b. Ali the rebel of Syria was still alive and in prison al-Mansur thought of killing two birds with one stone. Before going on a pilgrimage al-Mansur asked 'Isa to kill Abdallah, so that Abdallah's brother's should revenge his death on 'Isa. When al-Mansur returned he incited Abdallah's brothers to ask a pardon for him. Meanwhile 'Isa who had been advised against obeying al-Mansur's order, only pretended to kill Abdallah, but had, in reality, kept him alive under house arrest. When Abdallah's brothers asked for the pardon to be granted, 'Isa was requested to produce him. After a heated argument which nearly cost him his life, 'Isa delivered the prisoner and al-Mansur's plan failed⁽⁴³⁾.

The Caliph, however, had Abdallah murdered soon afterwards in 147 A.H. / 764 A. D., but 'Isa b. Musa continued to be a thorn in his side. To deal with him al-Mansur initially used cautious and persuasive methods only to meet with staunch refusals⁽⁴⁴⁾. A remarkable exchange of Letters⁽⁴⁵⁾ took place in 147 A. H. when both men made their point clear. In his letter al-Mansur urged 'Isa to bow to the wish to God and the people of Khurasan whose "affection for him (al-Mahdi) had reached a point where they mentioned nothing but his virtue, nor praised anything but his name, nor recognized anything except his right". Al-Mansur then continued: "The Commander of the faithful became convinced that God was behind all this and human beings had nothing to say in the matter ... The Commander of the Faithful realized the overwhelming agreement and the endorsement of the people (of al-Mahdi) and so al-Mahdi could already hold power if he did not recognize the right of paternity". Al-Mansur, cleverly, took the opportunity to attack Muhammad al-Nafs al-

libertine behavior and the friends he made aroused the suspicions of al-Mansur⁽³⁰⁾. Nevertheless, Al-Mansur is said to have been greatly saddened by Ja'far's early death in 150 A.H/767 A.D.⁽³²⁾.

As the Hasanid branch of the Fatimids were claiming at that time that Muhammad b. Abdallah was the Mahdi, Al-Mansur countered it with a powerful propaganda campaign aimed at convincing the people that his son Muhammad was the expected Mahdi⁽³²⁾. Al-Mansur took every opportunity to enhance Muhammad's prestige. It is interesting, for instance, how Al-Mansur utilized the talent of poets, and even accepted—against general usage-traditions related by them as authentic in order to substantiate the claim of his son to the succession to the throne. At the official ceremony of his proclamation as heir, poets were invited together with Hashimites and prominent figures of the state. After many speeches had been delivered the poet Muti' b. Ayas related the tradition. "The Prophet had said that the Mahdi among us is Muhammad b. Abdallah. His mother is not one of us; he will fill the earth with justice as it has been filled with in justice", and appealed to Al-Abbas b. Muhammad the brother of al-Mansur to confirm this tradition. Al-Abbas is said to have complied with this request for fear of al-Mansur. Thereupon the latter called on those present to swear allegiance to al-Mahdi⁽³³⁾. The above account is also indicative of the rivalry between al-Mahdi and his brother Ja'far, and Al-Mansur's preference for the former. According to Isbahani⁽³⁴⁾ Ja'far was greatly enraged when he heard that the oath had been taken to his brother as heir apparent.

Al-Mansur's preference for his son al-Mahdi is known in another account⁽³⁵⁾ where he is said to have asked Isma'il b. Abdullah al-Qasri al-Mosuli: "When is your Qahtani (the Yamanite Saviour) going to appear?" "Isma'il answered" He has already appeared He is al-Mahdi, the heir apparent the son of the Commander of the faithful. He is the son of our sister and the prophet has said, "The son of the people's sister is one of them". This reply pleased al-Mansur, who appointed Isma'il governor of Mosul. Furthermore the oath to al-Mahdi having been taken, al-Mansur sent al-A'lam al-Hamdani to make propaganda for him in the Hijaz, the scene of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's activity. In a speech in Mecca he said referring to Muhammad's role as the Mahdi "The traditions tell of him, and the (apocalyptic) signs have appeared in him.

"جاءت به الروايات وظهرت فيه العلامات" ⁽³⁶⁾

When Abu Ja'far al-Mansur crushed these rivals, and finally established himself firmly on the throne, he kept a watchful eye on the Abbasid, Alid and other Hashimite claimants. He imprisoned Khalid b. al-Fadl al-Hashimi a descepdant of al-Harith b. Abdal Muttalib the eldest uncle of the prophet, who as the representative of the older branch of Ahl al-Bayt claimed to have a better right to the caliphate⁽¹⁹⁾. Suspicion also fellupon Salih b. Ali the governor of Qinnisrin and 'Awasim in northern Syria. When he heard of latter's increasing power and great following of numerous mawali the Caliph ordered him to leave office and return at one to Irak⁽²⁰⁾.

Al-Mansur also took every opportunity to belittle Muhammad b. Abu'l Abbas, who was especially dangerous to his plans of succession. If certain accounts are to be credited Muhammad was a person who liked associating with singers and poets, and passionate in his relation with women⁽²¹⁾. Goversant with certain defects of Muhammad's personality, al-Mansur appointed him in 145 A. H. governor of Basra in order to expose him to ridicule⁽²²⁾. Furthermore to damage his moral reputation, he also contrived to attach to him libertines such as Hammad 'Ajrad⁽²³⁾. Muhammad seems indeed to have been weak-willed for shortly afterward he resigned the governorship of Basra and returned to Baghdad where allegedly died poisoned by a physician by orders of al-Mansur⁽²⁴⁾.

Al-Mansur was obssesed with the desire of securing the succession in his direct descent. To begin with, historical accounts present us Muhammad and Ja'far as the two sons who were favoured by the Caliph⁽²⁵⁾. The fact that he was grooming his sons for succession is the first indication of his intention to nominate them his heirs apparent. There was a number of such secretaries-cum-tutors and other companions to Muhammad and Ja'far . Muhammad was entrusted to Abu Ubaydallah Mu'awiva. Yahya b. Barmak. Abu Sa'id Muhammad b. Muslim. Sufyan b. Husayn and al-Hajjaj b. Atra⁽²⁶⁾. Al-Sharki b. al-Kutami was asked to teach him Ayamal-Arab and Arab history and poetry⁽²⁷⁾. Ja'far too had al-Fudayl b. 'Umran as Secretary-cum-tutor⁽²⁸⁾. Later on both men were appointed to governmental offices. Ja'far was appointed governor of Mosul in 145 A.H., while Muhammad who was only in his teens, had already been appointed governor of Khurasan with Abu Ubaydallah as his secretary and Khazim b. Khuzayma al-Tamimi in charge of army⁽²⁹⁾. The two brothers realized their father's intention, and rivalry developed between them. But it was obvious that from the very beginning the balance was tipped in favour of Muhammad rather than Ja'far whose

office of Caliph because of his slave mother, became the right hand of the latter.

Abu Ja'far was behind every great decision taken by the Caliph. It was he who led the siege on Wasit, and then dealt with the rather unstable situation in the Jazira caused by the turbulence of its tribes. It was he who ventured to visit Khurasan at a time when Abu Muslim was at the peak of his strength, in order to reconnoitre the situation and assess the power of the latter. It was he who decided to return immediately from Jazira to Irak when he heard of Abu Muslim's visit to the Court, so as to foil any of his prospective plots. Abu'l Abbas seems to have decided to nominate Abu Ja'far long before his death. This, of course pacified Abu Ja'far's ambition, for it is obvious that his aspirations were strong, according to Baladhuri⁽⁹⁾ he rejoiced and rewarded Abdallah b. al-Rabi al-Harithi when he brought him the glad tidings.

Historical accounts differ on the date of this momentous decision. Al-Kufi⁽¹⁰⁾ maintains in a rather doubtful account that it was Muhammad b. Ali the Abbasid who nominated Ibrahim, Abdallah b. al-Harthiyya (Abu'l Abbas) and Abu Ja'far successively. Dinawari⁽¹¹⁾ states that he was nominated heir apparent at the time of the Bay'a of Abu'l Abbas in 132 A. H. According to al-Mada'inī it had been one of the aims of Abu Ja'far's visit to Khurasan to "take the oath of allegiance to Abu'l Abbas and Abu Ja'far after him"⁽¹²⁾. The account of Kufi, Dinawari and Mada'inī are not confirmed by other historians, but it is significant that, as early as the siege of Wasit in 132 the title Wali' Ahd and Amir was applied to Abu Ja'far⁽¹³⁾, thus it is possible that Abu Ja'far had already sounded his brother's intention to nominate him successor, when he met Abu Muslim in Khurasan in 132 A. H. However, it was not before Abu'l Abbas' death that it was disclosed that he had nominated Abu Ja'far his successor and 'Isa b. Musa Abu Ja'far's heir apparent.

Abu Ja'far was informed of the Caliph's death on his way back from pilgrimage⁽¹⁴⁾. However, his authority was immediately threatened by Abu Muslim who delayed the Bay'a, and even incited 'Isa b. Musa to oust Abu Ja'far,⁽¹⁵⁾ and by his uncles Abdallah b. Ali and Abdal-Samad b. Ali in Syria⁽¹⁶⁾. Furthermore, Dinawari⁽¹⁷⁾ alleges that 'Isa b. Ali had also proclaimed himself Caliph in Kufa, but submitted to Abu Ja'far when he arrived from Mecca. The sources do not confirm Dinawari's allegation: on the contrary 'Isa b. Ali is depicted as the Abbasid most loyal to Abu Ja'far⁽¹⁸⁾.

When the new regime seized power many Abbasids held important administrative and military offices, and distinguished themselves by services rendered to their dawla.

Abu al-Abbas decided, on his death bed, to nominate his brother Abu Ja'far his heir apparent, and his cousin Isa b. Musa b. Muhammad Second in Succession⁽²⁾. Judging in retrospect, one can say that Abu al-Abbas could not have made a better choice, but at that time it was not so obvious to the Caliph.

In the early years of his caliphate, he no doubt inclined to consider one of three figures: his son Muhammad, his brother Abu Ja'far and his uncle Abdallah. For a time, his paternal desire tended to weight the scales in favour of his son. But he soon renounced the idea as he must have known the intrinsically weak character and extreme youth⁽³⁾ of his son.

After Abu al-Abbas' death, an armed conflict ensued between the nominated successor Abu Ja'far, and his uncle Abdallah b. Ali who claimed the caliphate maintaining that Abu al-Abbas had promised him the caliphate if he killed Marwan II⁽⁴⁾. Although Abu'l Abbas might have made⁽⁵⁾ that gesture at that critical moment, which is doubtful, he does not seem to have made that intention publicly or officially known. Abu'l Abbas was naturally inclined to preserve the succession in the line of Muhammad b. Ali, and as time went by he was more convinced that the only suitable candidate to the succession was his brother Abu Ja'far.

Abu Ja'far's (al-Mansur) record during the Abbasid da'wa, and after its victory strongly recommended him for high office. In his youth he traveled widely⁽⁶⁾ in the Muslim World. He often visited Basra where he used to attend literary Circles and listen to theological and religio-political discussions. He acquainted himself with many Basrite traditionists such as Amr b. Ubayd and Ibn An'am⁽⁷⁾. In 128/745 he went to Fars to join Abdallah b. Mu'awiya, who appointed him governor of Idhaj. After the failure of Ibn Muawiya's revolt he fled to Basra, but was arrested on his way there by Sulayman b. Habib al-Muhallabi the Umayyad governor of al-Ahwaz who had him flogged and intended to kill him. He was, however, saved from death by the intercession of Sulayman's secretary Abu Ayyub al-Muryani⁽⁸⁾. After the accession of the Abbasids to power, Abu Ja'far who was older than the Caliph Abu'l Abbas, and who had probably been overlooked as a candidate for the

VI

POLITICS AND THE PROBLEM OF SUCCESSION IN THE EARLY ABBASID PERIOD

132/750 – 158/775

Three different trends are observable in the early 'Abbasid period. One is the conflict within the Hashimite family itself which has a military as well as a theoretical aspect. In connection with it, one notices ambitions and aspirations to the Caliphate expressed by Hashimites other than 'Alids such as Ishak b. al-Fadl al-Hashimi who was related to the prophet through his other uncle, al-Harith.

The two other trends, to be discussed below, developed within the Abbasid family in form of a rivalry between the descendants of Mohammad b. Ali b. Abdullah b. al-Abbas on the one hand and the sons of Ali b. abdallah al-Abbas, on the other. The sons of Muhammad tried to keep the Caliphate in their line, thus making it a hereditary office, while the sons of Ali al-Abbas clinging to the traditional Arab tribal custom, instead that the Caliphate should be Abbasid but the caliph should be the best, and most experienced member of the Abbasid family. This was the second trend.

The third trend is represented by the ruling branch of the descendants of Muhammad b. Ali. It led to continued conflict between the heir presumptive nominated by the previous Caliph and the ruling Caliph whose wish was that his son should succeed him, or alternatively to a conflict between the sons of the ruling Caliph as to who would be first in line of succession.

The tension and smouldering rivalry between these contending branches of the Abbasid family can be traced back to the short reign of Abu al-Abbas. It is related that the brother of Abu al-Abbas, Abu Ja'far, was suspicious of Da'ud b. Ali's motives already at the former's ceremony of inauguration. He feared that Da'ud might proclaim himself Caliph and call on the people to rally round him consequently. Abu Ja'far "Unsheathed his sword and kept ready for him if he did it"⁽¹⁾.

أمرك كلها وخصصتهم في ليلك ونهارك ولا أمن تغير قلوب جنادك وقادوك من أهل خراسان، قال: يا أبا محمد أن الموالي يستحقون ذلك ليس أحد يجتمع لي فيه أن أجلس للعلامة فأذعر به فارفعه حتى تحك ركبته ركبتي ثم يقوم من ذلك المجلس فاسكته سلاماً دلابتي فويكيها لا يرفع نفسه عن ذلك إلا موالي هؤلاء فإنهم لا يتعاظمهم لي ذلك ولو أردت هذا من غيرهم لقال أين وليك وأين من سبق إلى دعوتك لا أرفعه عن ذلك".

See also Jahiz, Majmu'a al-Rasa'il, ed. M. Sasi, p. 13

"قال وتنقول الموالي لنا النصيحة الخالصة والمحبة الراسخة ولحن موضع النقا عد

الشدة"

(119) Jahshiyari, op. cit., p. 147.

(120) Tab., III, p. 545.

(121) Jahshiyari, 159; Isbahani, Aghani, vol. XXI, p. 122; F. H.A., pp. 273 – 5; Tab., III, pp. 462 – 6, 488 – According to Jahshiyari the prominent men of the conspiracy against Abu 'Ubaydallah were al-Rabi' and Ya'qub b. Da'ud which shows the struggle for power and influence within the Mawali themselves.

(122) Hasan, Tarikh al-Islam al-Siyasi, 1935, Duri, al-Judhur al-Tarikhyya Li'l Shu'ubiyya, p. 38; A Rustam, al-Mansur, p. 276.

(123) See D. Sourdel, La Vizirat Abbaside, vol. 1, pp. 65 – 125.

(124) Khatib, op. cit., III, p. 105.

(125) Ya'qubi, Buldan, p. 249; Tab., III, p. 371.

(126) Ya'qubi, Buldan, pp. 243, 247; 405, idem, Tarikh, II, p. 16; Tab., III, p. 274; Khatib op. cit., vol. 1, pp. 87, 89.

(127) Ibn al-Daya, al-Mukafat, Cairo, 1914, p. 52.

(128) See Jahshiyari, op. cit., pp. 100 – 102, 151.

(129) Tab., III, p. 495, citing Mohammad b. al-'Abbas.

إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت دينًا فقد دخلنا فيه.

- (107) Ya'qubi, Tarikh, II, P. 462, idem, Mushakalat ..., p. 55; Jahiz, Manaqib al-Turk, ed. Vloten, pp. 13 – 14.

- (108) Mas'udi, Muruj, VII, pp. 291 – 2 Maqrizi, al-Suluk, vol. 1, pt. 1, p. 14.

فأنتن بذلك الخلفاء من بعده من ولده فسقطت قيادات العرب وزالت رياستها وذهب مراتبها.

- (109) Muqddima, II, pp. 462 f. 508, 545.

وكان ذلك عن دولة بنى العباس كان الاستظهار فيها برجالات العرب

- (110) Baladhuri, op. cit., vol. 707b, citing Abu Ubayda.

لهم تقدرون الأمر مواليكم فموالي أمير المؤمنين أحق بالقيام به

- (111) Ya'qudi, Tarikh, II, 462; Jahshiyari, pp. 100 – 101.

- (112) Ibn Qutayba, 'Uyun al-Akhbar, vol. 1, p. 290; see also Ibn 'Asakir, Tarikh Dimashq, vol. 3, p. 18.

- (113) Tab., III, p. 444, citing al-Haytham b. 'Adi. – Recommending the Mawali to him, he advised him to make use of them against his rivals especially the 'Alids (Tab., III, 449, citing 'Umar b. Shabba).

وأنظر إلى مواليك فاحسن إليهم وقربيهم واستكثر منهم فإليهم مانتك لشدة أن زلت بك

- (114) Tab., III, p. 414; Khatib, op. cit., 3, 171; The Mawla Muhammад b. Sawl tried to do the same task in the revolt of 'Abdallah b. 'Ali in 136 A. H. but was killed by the rebel. (Baladhuri, op. cit., vol. 763; Azdi, op. cit.) fol. 142.

- (115) Tab., III, 523, 575, 599; F.H.A., p. 286 f., Khatib, op. cit. IV, 393.

- (116) Baladhuri, op. cit., ols. 528 f., 572, 530, 579; Tab., III, pp. 456, 597, citing al-Haytham b. 'Adi, 597; Isbahani, Aghani, 12, 123; F. H. A., 267; Masudi, Muruj, VI, pp. 265 – 6; Khatib, op. cit. vol. 8, p. 414; Ibn al-Taqtqa, al-Fakhri, ed. Cairo 1317, p. 156.

- (117) Ibn Sa'd, op. cit., V, p. 306.

- (118) Tab., III, p. 531.

قال الموصلي، قال عبد الصمد بن علي قلت للمهدي يا أمير المؤمنين إتنا أهل بيته قد أشرب قلوبنا حب مواليها وتقديرهم وأنك قد صنعت من ذلك ما أفرطت فيه، وقد وليتهم

- (97) Many eunuchs were at the same time Mawali and there was much overlapping between the Mawali, Khadam and ghulman. (See Tab., III, p. 562; Khatib, op. cit., vol. 1, pp. 85' 96;
- (98) Ya'qubi, *Mushakalat al-Nas li Zamanihim*, Teheran 196, p. 55; idem, *Tarikh*, II, p. 462.
- (99) Baladhuri, op. cit., fol. 573; Kufi, op. cit., fol. 235b; Ibn Isfandiyar, *Tarikh-I Tabaristan* trans by Browne, vol. 2, p. 118; Tab. III, p. 367; Khatib, op. cit. vol. 3, p. 171.
- (100) Jahiz, *Manaqibal-Turk*, ff. 13 – 14.
- (101) Ibn Khaldun, *Maqadima*, English trans, by F. Rosenthal, vol. 1, p. 726; see also 1957 edition vol. 2, p. 507 – On Wala' al-Istina', see *Muqaddima*, Beirut, 1976, pp. 153, 159 ff.
- (102) It is worthnoteing that the Umayyads excluded the sons of non-Arab mothers (e.g. Maslama b. 'Abdal-Malik) from the succession, and the Fatimid rebel Muhammad al-Nafs al-Zakiyya took the same Arab aristocratic view.
- (103) *Risala fi Bani Umayya*, Rasa'il ed. Sandubi, pp. 299 f. Dr. W. Najim attributes Jahiz's view point on the Mawali to his inclination to indulge in controversies and contradictions an interpretation hardly acceptable. She states.

وفي الواقع يصور الجاحظ الموالى وكأنهم لا يوالون أحداً لا من الفرس ولا من العرب بل هم يفخرون على كلا الجانين معاً لكن ليس من المستغرب أن يكون هذا التخريج ناتجاً عن لعنة الجاحظ بالمناقشة والمجادلة

- (See Najim, *al-Jahiz wa'l hadara al-'Abbasiyya1*, Baghdad, 1965.
- (104) Haywan, 1, p. 5; Najim, Studies on the writings of Jahiz, Ph. D. London University, 1958, p. 26.
- (105) Ras'il, ed. Sandubi, pp. 292 – 299; see also Ibn Khaldun, *Muqaddima*, II, pp. 433 f.
- (106) Thalath Rasail, ed. Van Vloten, pp. 5 – 6, 18 – 19; Majmu'at ..., ed. Sasi, p. 7. Jahiz himself was born at Basra about 160/766 in an obscure family of Mawali from the Banu Kinana and probably of Abyssinian origin. E. I.⁽²⁾ (*al-Djahiz*), History indeed confirms al-Jahiz's view point. It is reported that Abu Ja'far (al-Mansur) asked an Umayyad Mawala, after the fall of Wasit, whether he was an Arab, and the Mawla answered "If Arabism is a tongue we have talked it, if it is a religion we have been converted to it". (Baladhuri op. cit., fols. 788 b – 789a).

- (79) op. cit., p. 444.
- (80) op. cit., p. 453 ff citing 'Ali b. Muhammad al-Nawfali.
- (81) Ya'qubi Buldan, pp. 240, 246-247.
- (82) Tab., III, p. 77.

ان له طاعة وسابقة وهو يحتمل له ما صنع قلن شيعتكم من أهل خراسان قد أثرواكم على الأقارب والأولاد والآباء والأخوان وقتلوا من خالقكم.

This episode also indicates the existence of internal strife and Jealousies within the Khurananis themselves, as 'Abdal-Jabbar al-Azdi sided with Bani al-Harith against Khazim. (Tab. III, 76).

- (83) Baladhuri, op. cit., for. 765a; Mqarizi. Muqaffa, fol. 916.
- (84) Tab., III, p. 531.
- (85) Ibn 'Abdal-Hakam, Futuh Misr, ed. Torrey, 1920, p. 240; al-Kindi, op. cit. p. 356.
- (86) The names of individual Khurasanis, as well as terms such as Ru'asa al-shi'a, quwwad, Ansar which, in all probability, all mean Khurasanis, are oftenly mentioned in sources ... sce Tab., III, 4471-476.

بما أجمع عليه أهل بيته وشيعته وقواده وأنصارهم وغيرهم من أهل خراسان

- (87) Baladhuri, Ansab, fol. 363; Tab., III, 338-344, Azdi op. cit., fol 171.
- (88) Ya'qubi, Buldan, p. 240 f., 246 f., Khatib, op. cit., I 83 ff.
- (89) Buldan, p. 240.
- (90) Ansab, fols. 540 – 543; Tab., III, pp. 132 – 137.
- (91) Tab., III, pp. 296, 328, 353; Ya'qubi, Buldan, p. 242.
- (92) Tab., II, p. 2001, III, pp. 46, 49, 254, 302, 380, 495.
- (93) Op. cit., II, 1950, 1963, 2001, III, 20, 68, 131, 324, 158; 521; 605, 740.
- (94) Op. cit., II, 1964, 2001, 2002, 2004; III, 9, 72, 75, 81, 84, 183, 549, 470.
- (95) Op. cit., II, 1962, 2001, III, 20, 65, 110, 131, 655.
- (96) Muhammad b. Salih al-Fazari lived in the Khwarezmiya quarter (Khatib, V, p. 37); so did the Basrite 'Abdallah b. al-Nadr. op. cit., X, p. 110). The Kufite 'Uthman b. Ja'far al-Suba'i inhabited the Marwaziyya Quarter (op. cit., VI, 296).

- mentions the Arab origin and character of Ahl Khurasan when he reminds the caliph al-Mansur of the close interrelationship between Ahl Kurasan, Ahl al-Basra and Ahl al-Kufa (op. cit., p. 124).
- (72) Tab., III, pp. 365-367.
- (73) Jahiz, *Manaqib al-Turk*, p. 4.
- (74) Tab., II. P. 1967 – In al-Mansur's time there was a sperate diwan called diwan Jund Khurasan (Khalifa, *Tarikh*. Fol. 303). Ibn al-Muqaffa', op. cit., p. 119.
- (75) Baladhuri, op. cit., fol., S. 514, 576; Azdi, op. cit. fol 196: Tab. III, p. 366.
- (76) Tab., III, p. 363 – Though this is not a study of the structure of the 'abbasid army, it should be noted that the 'Abbasid army was probably the first genuinely professional army in Islam with a strong sense of regimented loyalty and solidarity. They are long service trained regulars, with important professional skills. It is also worth noting that the Turks seem to have been introduced in the 'Abbasid service long before al-Mu'tasim and as early as al-Mansur's reign (see Ibn Isfandiyar, *Tarikh-I Tabaristan*, vol. 2. p. 118: Baladhuri, *Ansab*, Ms. Istanbul, fol. 73: Muqava, fols. 107a-107b; Tab., III, pp. 562, 684, 3d. De Goeji; Jahshivari, op. cit. .. ed. 1938, p. 151; see also Jahiz *Manaqib al-Turk*, pp. 36, 4; Khalifa b. Khayyat, *Tarikh*, Ms. fol. 308: Tha'alibi, *Lata'if al-Ma'arif*, p. 20); It is also important to observe that al-Mansur himself started the practice of introducing Mawali into the army, though their role was not conspicuous in his time. A little later, however, under al-Mahdi, Hadi and al-Rashid numerus Mawali figured as military commanders. Minor units in the army were the Sudan (Afariqa) and Zunuj. According to Azdi and Ibn al-Athir the new governor of Mosul Yahya b. Muhammad was accompanied with an army which contained a regiment of 4,000 Zunuj. Tabari also mentions the Sudan in al-Mansur's army at the time of Ibrahim's revolt in Basra. Similar to have been the use the 'Abbasid state of the tribal element especially in regions such as al-Jazira, Syria and 'Uman. Some influential Arabcommanders such as Khazim al-Tamimi, 'Uqba al-Hunna'I and Ma'an al-Shaybani appear to have taken with them supplementary units to reinforce their regular army. However, the role of the A'rabs in the army became more evident in the struggle between Amin and Ma'mun (see Azdi, *Tarikh al-Mausil*, Ms. in the chester Beatty Library, Dublin, fol. 129; on the Sudan see Tab. III, pp. 305, 881, 1005- on the 'Arab see Tab., III, 840, 1005).
- (77) Tab., III, pp. 129ff, 271 f, 364 – 7.
- (78) op. cit., pp. 430f.; Mas'udi *Muruj*, pp. 203-7.

■ Part three...Historical Researches (In English)

- (49) Op. cit., vol. p. 268; vol. II, p. 393.
- (50) Op. cit., vol. I, p. 81; vol. II, p. 255; vol. VI, 276; vol. IX, p. 482.
- (51) Baladhuri op. cit., fol. 794 b-795 a, citing Mada'ini.
- (52) Op. cit., 804 a, 806 a citing Abu 'Ubayda.
- (53) Op. cit., fol. 806 a citing Abu 'Ubayda.
- (54) Tab., III, p. 439, citing Ibrahim b. 'Isa. – There is also of course the question of mutilation. Al-Mansur must have had reservations concerning the legality of castrating an Arab.
- (56) Tab., III, p. 414.
- (57) Azdi, op. cit., fols 155 – 6, citing Mada'ni fols. 202-3, 202-3.
- (58) Op. cit., fol. 201.
- (60) Baladhuri, op. cit., fols. 548-9, 553; 571; Azdi, op. cit. fols 201-204; Tab., III, 143.
- (61) Tab., III, p. 143.
- (62) Ibn 'Asakir, *Tarikh Dimashq*, ed. Damascus 1329, vol. 2, p. 110.
- (63) Baladhuri, *Futuh*, ed. 1956, vol. I, p. 6. citing Waqidi and Mada'ni; idem, *Ansab*, IV, B., p. 169; Yaqubi, op. cit., II, pp. 476-7; Dinawari, *al-Akh-bar al-Tiwal*, ed. W. Guirgass, 1888, pp. 280, 382; al-Imam Wa'l Siyasa, Cairo, 1904, vol. 2, pp. 275, 285; Tab., III, pp. 486, 521.
- (64) E. I.⁽²⁾ (Hadjdj).
- (65) Baladhuri, op. cit., fol. 531: Imama, vol. 2, p. 285; Hamadani *Mkhtasar Kitab al-Buldan*. Ed. De Goeie, 185, p. 20; Fragmental *historicorum arabicorum*, 1, leyden, 1869, p. 227.
- (66) Al-Zubayri, *Nasab Quraysh*, p. 242; Isbahani, Aghani, vol. 3, pp. 94-S; Tab., III, p. 483; Dhababi, *Duwal al-Isla,m* ed. Haydar Abad, 1364, vol. 1, p. 83; al-Qalqashandi, op. cit., vol. 2, p. 185.
- (67) . Baladhuri, *Futuh*, vol. I, p. 203; Yaqubi, *Tarikh*, II, P. 484; Tab., III, p. 486.
- (68) Tab., III, p. 483; see also Imama, vol. 2, p. 228.
- (69) Tab., III, p. 483; Khatib, op. cit., vol. 2, p. 228.
- (70) Ya'qubi, *Tarikh*, II, p. 478; Azdi, op. cit., fols. 149, 152, 186, 187, 189, 190 ff, 254; Tab., III, pp. 394 f. 367-368; Ibn al-Athir, *al-Kamil*, vol. V, p. 462.
- (71) See for example Jahiz, *Manaqib al-Turk*, pp. 12-18; Ibn al-Muqaffa

- (36) Jahshiyari, op. cit., pp. 146, 155; al-Khatib. op.cit., vol. III, p. 254.
- (37) Baladhuri, op. cit., fols, 515 f. 529, 527; Ya'qubi, Tarikh, vol. II, pp. 472, 456; Tab. III, p. 379.
- (38) Mqrizi, al-Muqaffa, fol. 916.
- (39) Tab., III, p. 487.
- (40) Ya'qubi, Buldan, p. 243; al-Khatib, op. cit., vol. III, p. 105, vol IV, p. 325.
- (41) Although Ahl Khurasan who brought the 'Abbasid to power were predominantly Arabs, they will be dealt with later on as a separate group because they were in fact kept as a distinct group even after the establishment of the "Abbasid regime.
- (42) Tab. III, p. 366 – The Arab units in the army were called 'Arab al-dawla. B. Lewis, the Arabs in history, London, 1958, p.)
- (43) There was a fierce competition for the post of governors in the empire between the Yamanites and Qaysites. At one occasion the Qaysites disappointed because most of the nominated governors were Yamanites, protested against it to al-Mansur (Azdi op. cit., fol; 190; see also al-Qalqashandi, Ma'athir al-Inafa fi Ma'adlim al-Khilafa, Kuwait, 1964, vol. 2, pp. 168 ff.
- (44) Gibb, The social significance of the Shu'ubiya, in Studies in the civilization of Islam, London, 1962, pp. 63 ff; idem, An interpretation..., op. cit., p. 12; Duri, al-Judhur al-Tarikhyya li'l Shu'ubiyya, Beirut 1962, pp. 19, 39; Al-'Ali, Baghdad in the times of al-Mansur (a paper delivered at the conference on Islamic cities, Oxford, 1965. A copy of this paper was put at my disposal by the kindness of professor S. al'Ali) p.1 8.
- (45) It is interesting that although the Arabs could not complain of neglect in this early 'Abbasid period they raised their voices against the appointment of a Mawla to a high administrative post. One incident of this kind is said to have occurred when Muhammad b. Sawl nominated governor of Mosul in 133/751, and another when al-Mansur appointed his Mawla Tariq to an administrative post in Syria (Azdi op. cit., fol. 120; Baladhuri, op. cit., fol. 586; Maqrizi, Muqaffa, fol. 91a).
- (46) Ya'qubi, Buldan, p. 247.
- (47) Al-Khatib, op. cit. vol. II, p. 146.
- (48) Op. cit., p. 233.

- (17) Ya'qubi, Buldan, p. 240.
- (18) op. cit., pp. 242, 245; idem, Tarikh, II, pp. 22, 69; al-Khatib, op. cit., vol 1, pp. 86, 91; vol. V p. 479, vol. X, p. 39; vol. XI, pp. 58, 149, 234, 365, vol. XII, p. 388.
- (19) Ya'qubi, Buldan, p. 243; see also al-Khatib, op. cit. vo. 1, p. 86, vol. 8, p. 316; Ibn Hamdan, op. cit., p. 115.
- (20) Ibn al-Muqaffa', op. cit., pp. 429, 476, 487; see also Baladhuri, op. cit.. fol. 564.
- (21) Ibn al-Muqaffa', op. cit., p. 131.
- (22) Ibn Hamdun, op. cit., p. 116.
- (23) Baladhuri, op. cit., fols 795b, 799a, Khalifa b. Khayyat, Tabaqat, ed, S. Zakkar, Damascus, 1967 pp. 388, 390, 533; Yaqubi. Tarikh, vol. II, p. 433: Bayhaqi, al-Mahasin wa'l Masawi, ed. Beirut. 1990, p. 94.
- (24) Al-Kindi. Wulat, ed. Beirut 1908, p. 101; al-Maqrizi, Khitat, ed. Cairo, 1270. vol. 2. p. 89.
- (25) Al-Kufi, Futuh. Ms. Istanbul, fols. 229b. 234a; al-Zubbayri. Nasab Quraush, ed. Cairo. 1952. p. 218.
- (26) Tab. III. p. 304.
- (27) Ibn al-Kalbi. Ansab. Ms. B.M., fols 217b. 221b.
- (28) Ibn Sa'ad, Tabaqat vol. VII, pt. 1 ed. Leyden 1322-29. p. 71.
- (29) Ibn al-Muqaffa' op. cit. p. 128.
- (30) Ibn al-Kalbi, Nasab Ma'ad, fol. 47a: Ibn, Hazim, op. cit. pp. 113, 124: see Tab.. III, pp. 567, 796: Baladhuri cites Abu Daqaqa al-Absi as one of the Sahaba of al-Mahdi. (Baladhuri, op. cit. fol. 570 citing Mada'ni).
- (31) Baladhuri, op. cit. fol. 799a.
- (32) Jahiz, Bayan, ed. Harun 1943, vol. 1, p.339; idem, Haywan, ed. A. Harun, 1938, vol. 1, p. 24; Masudi, Murujal-Dhahab, ed. Paris 1861-77, vol. VI, p. 136; Isbahani, op. cit., vol. 3, pp. 20, 27, 54, 141,94; al-Khatib, op. cit., vol. IX, p. 160.
- (33) Op. cit., pp. 1, 39.
- (34) Op. cit., pp. 1-2; vol. 1, pp. 86-87, Ibn Khallikan, Wafayat al-A'yan, ed, Bulaq 1882, vol. 2, p. 269.
- (35) Tab., III, pp. 440, 441; Masudi, op. cit., vol. VI, pp. 25-251.

Footnotes

- (1) E.I.(1) ('Abbasids); Sadighi, *Les mouvements Religieus Iraniens*, Paris 1938; Weit L'empire ne-byzantine des Omayyades...., Cahiersd, histoire mondiale, 1, 1953, pp. 63-71; H. I. Hasan, *Tarikh al-Islam al-Siyasi*; Cairo, 1935; Areberry, Shiraz, Norman, 1960; S. Mustafa, *fi'l Tarikh al-'Abbasî*, Demascus, 1957, A. Rustam, Abu Ja'far al-Mansur, cairo, 1965, p. 9; J. Saunders, *A history of Medieval Islam*, London, 1965, pp. 96, 100ff.
- (2) Ya'qubi, Buldan, leyden 1892, pp. 240-254; Tabari, III ed. M. J. De Goeje, Brill 1885. pp. 322-26; al-Khatib-al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, ed. Cairo, I, pp. 58 ff.
- (3) E. I.(2), (*Hashimiyya*).
- (4) Tab., III, p. 467.
- (5) Ibn Qutayba, 'Uyun al-Akhbar, ed. Cairo, 1925, vol. 2. p. 252; Yaquibi, *Tarikh*, ed. Leyden 1883, vol. II, p. 461; Azdi, *Tarikh al-Mausil*, Ms. In the chester beatty library, Dublin, fols. 154-155. see also Cairo ed.
- (6) Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Ms. Istanbul, fols, 767b; Khalifa b. Khayyat, *Tarikh*, Ms. Al-Maghrib, fol. 289; Tab., III, pp. 328-331.
- (7) Tab., III, pp. 498, 518; Azdi, op. cit. fol, 210.
- (8) Yaquibi, *Tarikh*, II, p. 514: Tab. III, p. 688.
- (9) Baladhuri, op. cit. fol. 576a: Azdi, op. cit.. fols. 154-155.
- (10) Ibn al-Muqaffa' *Risala fi'l Sahaba*, ed. M. Kurd Ali in *Rasa'il al-Bulaghâ*, Cairo, 1946.
- (11) Jahiz, *Rasa'il* ed. Sandubi. p. 81. see also Tab., III, pp. 72, 73, 75 121, 142-3, 327-8, 605.
- (12) Tab. III, p. 444; see also Baladhuri, op. cit, fols, 557, 577, 568.
- (13) Baladhuri, op.cit., fol, 578; see also al-Sabi, *Rusum dar al-Khilafa*, Baghdad, 1964, p. 31.
- (14) Baladhari fol. 557; Azdi, op. cit., fol. 169; Tab., III. pp. 223, 332, al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, ed. Cairo, 1349/1931, vol. 2, p.147.
- (15) Tab., III, pp. 420-21; see also Baladhuri, *Ansab*, fol. 573; Ya'qubi, *Tarikh*, vol. II, p. 466; Tha'alibi, *Lata'if al-Ma'arif*, ed. Al-Ibyari 1960; p. 21; Ibn Hamdun, *Tadhkira*, Cairo, 1927, p. 98.
- (16) Tab., III, pp. 533, 522.

Conclusion:

Rivalries and Jealousies between different groupings and occasionally within each other did exist. The Mawali would ally themselves, for reasons of interest with a prominent Arab-e.g. The mawla Harthama b. A'yan drew for sometime closer to Yazid b. Mazyad al-Shaybani in the reign of al-Madhi⁽¹²⁷⁾ or a Wazir would welcome the influence of the Arab Sahaba against the growing role of the Mawali. Rivalries are also evident between the Khurasanis and the Mawali, the Khurasanis and the Sahaba, the Mawali and the Sahaba and the Mawali and the Wazirs. Scattered accounts⁽¹²⁸⁾ confirm this assumption, however it would be sufficient here to quote one account which illustrates how influential these groupings were, and how desisive was the role of other prominent figures in shaping and administering the realm of al-Mahdi. Tabari⁽¹²⁹⁾ relates that when Harun left Baghdad in 163/779 to lead a campaign against the Byzantines, al-Mahdi ordered both al-Hasan b. Qahtaba al-Ta'i and al-Rabi' b. Yunus to accompany him, where upon al-Hasan drew the attention of al-Mahdi to the fact that it was advisable that one of them al-Hasan or al-Rabi' should stay behind with the Caliph while the other was away.

answered "He is 'Umara b. Hamza my Mawla". The Mawali are mentioned with the 'Abbasids and close relatives of al-Mahdi in receiving favours from the Caliph. Moreover, it is important to point out that when al-Mahdi set out to Jurian in 169/785, he left his Mawla al-Rabi' b. Yunus to deputize for him in Baghdad.⁽¹²⁰⁾ It was mainly due to the envy of al-Mahdi's Mawali that both Abu 'Ubaydallah and Ya'qub b. Da'wd lost their offices as Wazirs. Indeed, Abu 'Ubayddallah tried his best to curtail the influence of the Mawali by increasing the number of Arabs in the retinue of al-Mahdi.⁽¹²¹⁾

Numerous were the Mawali's who held administrative and military posts, or distinguished themselves in politics in the reign of al-Mahdi and his sons. Considering the Mawali not as a social-political coccus but as a racial one, some historians allege that it was a well planned and carefully thought 'Abbasid scheme of choosing the Wazirs from amongst the "Persians" as a symbol of a Persian -Arab partnership in the new regime.⁽¹²²⁾ There is nothing in the sources to indicate that administrative posts were distributed according to racial consideration. It has been shown that the Mawali neither considered themselves Persians nor were they looked upon as Persians. The Wazirs of the early 'Abbasid period were in the main either men of obscure origin brought up in the 'Abbasid court of Mawali who had been trusted for a long time, and had proved their efficiency. They were appointed partly for their administrative professionalism and partly for their political affiliations. It must be added that the caliphs never found any difficulty in dismissing them for suspicious or genuine considerations.

In Baghdad the Mawali occupied a certain quarter reserved for them which was called darbal-Mawali.⁽¹²⁴⁾ Other Mawali were allotted tracts either individually or in groups such as 'Abbad al-Farghani and the Farghaniyya.⁽¹²⁵⁾ Hasan al-Sharawi and the Sharawiyya,⁽¹²⁶⁾ al-Rabic b. Yunus, Sulayman and suwayd etc. The Sharawiyya, it should be pointed out, were the Mawali of Muhammad b. 'Ali b. 'Abdallah b. 'Abbas and then the Mawali of 'Abbasid caliphs.

Mawali" (not doing it personally) then the Mawali of the commander of the Faithful have a better claim to it" Ya'qubi supplies a list of names of the Mawali entrusted by al-Mansur. Among them 'Amara b. Hamza, Marzuq Abu al-Kasib. Wadih, Manara, al-'ala' and al-Rabi.⁽¹¹¹⁾ According to Ibn Qutayba al-Mansur was furious when he heard that Salm b. Qutayba al-Bahili the governor of Basra had punished his Mawla, and he considered it as a personal charge. على تجرأ لا يجعله نكالاً He also⁽¹¹²⁾ recommended them to his son al-Mahdi and considered that he had left his son three important things: Money, Mawali and Madinat'l Salam.⁽¹¹³⁾

The Mawali also undertook vital tasks in critical circumstances, they were employed in the Caliph's information services. It was the Mawla Khallad who was intrusted with spying on the rebel Muhammad al-Nafs al-Zakiyya by pretending to be his partistan.⁽¹¹⁴⁾ Among the supervisors at the construction of Baghdad were Mawali. In the court ceremonies the Mawali always figured alongside the 'Abbasids, the Sahaba and the Quwad.⁽¹¹⁵⁾ They played a prominent part in the dynastic problem of succession. At al-Mansur's death bed there were only his Khadam and his most trusted Mawla al-Rabi b. Younus. The latter is a striking example of a typical Mawla who due to his obscure origin and up bringing was completely depended on the Caliph: He put the interest of the Caliph above all others, and he played a brilliant role in securing the succession of al-Mahdi.⁽¹¹⁶⁾ Porvincial governors also attracted Mawali to government services. According to Ibn Sa'd/⁽¹¹⁷⁾ 'Abdal-Samad b. Ali the governor of Madina invited the sons of Khlid b. Dinar the Mawali of Bani al-'Abbas to take up administrative posts, but they declined on the ground that they were merchants and did not want to be involved in state affairs. "عن قوم تجار ولا حاجة بنا بالدخول في عمل السلطان فاعننا" Clearly well-to-do people preferred stable career to the uncertainties of politics.

The Mawali influence seem to have exceeded the limit during the reign of al-Mahdi. According to Tabari,⁽¹¹⁸⁾ the Caliph was approached by his uncle 'Abdal Samad b. 'Ali who warred him that this intimate relation with Mawali would alienate the Khurasan; Al-Mahdi replied that the Mawali deserved that, as they would perform every task he wanted them to do. Others would take offense if they received such order and would boast of being the sons of those who supported the 'Abbasid da'wa, and would not budge an inch from their position. Furthermore according to Jahshiyari⁽¹¹⁹⁾ al-Mahdi once showed such esteem to 'Umara b. Hamza that his Qurayshite visitors inquired about him. The Caliph

Ajam). Defending himself against a critic who accused him of being repetitious, Jahiz says that the differences between the Arabs and non-Arabs are not the same as the difference between the Arabs and the Mawali. It is likely that Jahiz is referring here to that group of Mawali whose ties with the Caliph had overshadowed their racial ties if any and whose status in the court and administration distinguished them from both the Arabs and the 'Ajam who were their rivals. Jahiz recognizes that the Mawali attained that elevated status only due to the favour of the 'Abbasid Caliphs who with their mostly non-Arab mothers would have a strong appeal from this important element in the population⁽¹⁰⁵⁾ Jahiz utterly rejects the idea of race as a criterion of classification, and considers the environment and culture as the essential elements. Culturally, linguistically and environmentally, those Mawali are represented by Jahiz⁽¹⁰⁶⁾ as Arabs.

According to Jahiz and Ya'qubi al-Mansur was the first 'Abbasid Caliph to make use of the Mawali and ghilman.⁽¹⁰⁷⁾ But according to Masudi followed by Maqrizi⁽¹⁰⁸⁾ al-Mansur did not only employ them, but also preferred them to the Arabs. The latter seems to be a sweeping statement. If the Caliph favoured his Mawali it was certainly not at the expense of the Arabs as the Arabs were still holding the key positions. What Masudi's statement indicates is that the Arabs lost their position in later times. Ibn Khaldun⁽¹⁰⁹⁾ never questions the pre-eminence of the Arab element throughout the early 'Abbasid period. He puts it explicitly that Arabs lost power altogether when the sons of al-Rashid succeeded to the throne, and the Arab 'Asabiyya fell into decay in the reign of Mutasim. In this early period in the Islamic history, Ibn Khalidun looks upon the whole issue as an Arab affair for which the Arabs bore the whole responsibility until it gradually got out of their hands.

The Mawali as a group began to grow in importance at the court and in the administration in al-Mansur's reign, but while the latter was able to keep the balance between the different groupings, al-Mahdi vacillated in his treatment of them. Indeed our sources clearly point to Mawali infiltration in governmental services, and their influence on al-Mahdi himself. A glance at their situation in the early 'abbasid period shows the gradual development of their influence. According to Baladhuri.⁽¹¹⁰⁾ The task of supervising the Siqaya and the Rufada at Mecca was entrusted to 'Abbasid figures who in turn entrusted it to their Mawali. When al-Mansur noticed that he put a Mawla of his in charge of the task, and told 'Abbasids "Since you are delegating the job to your

It is not the concern of this study to trace the changing content of the term Mawali, nor the various functions which they performed in Muslim society. The term Mawali is used, in this study, to denote not a racial group of mainly Persian composition, but a multi-racial group to whom loyalty to the 'Abbasid Caliph was the supreme consideration, and whose bonds with the court were stronger than the claims of their Arab or non-Arab origin.

From the very beginning of his rule, al-Mansur felt the need for such devoted support at the court, in the administration and the army.⁽⁹⁸⁾ He embarked on a plan to form from these heterogeneous elements, who had been brought together by the chance of war or trade, or attracted the Caliph's attention in one way or another, a solid organized body on which he could entirely rely.⁽⁹⁹⁾ Once in the royal entourage the Mawali were entirely dependent on and, therefore, blindly devoted to the Caliph.

In the words of Jahiz,⁽¹⁰⁰⁾ "the 'Abbasids favoured their Mawali trusted them, and let them feel at ease with them. They recommended them to their elder sons and prayed at their funerals." Moreover, speaking of the Mawali and Mustana'iyyin, Ibn Khaldun⁽¹⁰¹⁾ states "They share in the group feeling. By taking special place within the group feeling, they participate to some extent in the (Common) descent to which (that particular group belongs)." As the Caliph chose individuals or groups regardless of their racial origin, bestowed on them favours and ranks and entrusted them with important tasks, this new kind of Wala' was called Wala al-Istina'. Hence one can notice the emergence of men of mixed origin as a self-conscious and articulate group to which, what is quite significant, the Caliph himself belonged.⁽¹⁰²⁾

The Mawali grouping, indeed regarded itself as different from both the Arabs and non-Arabs. In this respect Jahiz⁽¹⁰³⁾ states that the Mawali claimed that they were better than the Arabs because of their origin in the Ajam and better than the 'Ajam themselves because of their new bond with the Arabs. The implications of Jahiz's words are immediately obvious. The Mawali were but a mixed group of Arab as well as non-Arab origin who had all one thing in common. They considered themselves a distinct body different from Arabs and Ajam. Jahiz describes the status of the Mawali in comparison with the Arabs and 'Ajam, and shows rather significantly that they claimed to be better than both of them. This is again confirmed by Jahiz⁽¹⁰⁴⁾ who described his book on the Arab and the Mawali (*Kitab al-'Arab wa'l Mawali*) as different from the book on the Arabs and 'Ajam (*kitab al-'Arab wa'l*

known by the name of a leader or a group. Thus, Ahl Marw, Balkh, Bukhara, al-Khatl, Kabul Shah, Khwarezm etc. were settled in the Harbiyya quarter. But they were not exclusively concentrated there. Due to the great services rendered by them, it seemed only natural that al-Mansur gave them land not only outside the city, but within it too. A particularly privileged part of them the Marwaziya resided in a quarter within the walls of the city.⁽⁸⁹⁾ Among the Khurasani prominent figures who were allotted plots were: 'Abdl. Jabbar b. Abd'l. Rahman al-Azdi;⁽⁹⁰⁾ Harb b. 'Abdallah al-Balkhi al-Rawandi,⁽⁹¹⁾ after whom the whole quarter in the north west of the city was named al-Harbiyya; 'Amir b. Isma'il al-Mosuli,⁽⁹²⁾ one of the earliest 'Abbasid da'is who played a prominent role in crushing Marwan's resistance in Egypt. When he died in 157 A. H. al-Mansur attended his funeral and honoured him by a burial in the cemetery of Bani Hashim. al-Fadl b. Sulayman al-Tusi;⁽⁹³⁾ 'Abd al-Malik b. Yazid al-'Atki⁽⁹⁴⁾ and 'Uthman b. Nahayk al-Akki.⁽⁹⁵⁾ These few examples are intended to prove that land in and around Baghdad was distributed according to careful plan, so that only the most trusted men were allotted plots, prominent Khurasani figures who received plots seem to have settled with their relatives, followers probably coming from their own tribe, Mawali and fellow citizens. Thus settles in 'Abdal Malik al-'Atki al-Jurjani's plot must have been his relatives, his own tribe as well as citizens from Jurjan, those who dwelt in the qati'a of Humayd b. Qahtaba al-Ta'i al-Tusi must have been Tayites and Ahl Tus. The same was the case with others. The settlers were, therefore, racially mixed and although groups derived their names from their places of origin such as Jurjaniyya, Marwaziyya, Baghyin, Farghaniyya and Khwarizmiyya, it is evident that they were still Khurasanis and multi-racial. Opposing Persians to Arabs or stressing the predominance of Persians over Arabs is useless, since it was an uncommon thing for an Arab chief to lead a predominantly alien following. Moreover, it can be ascertain that Arabs did live in districts such as Khwarizmiyya and Marwaziyya quarters.⁽⁹⁶⁾

5. The Mawali:

the term Mawla is like other terms in this period' very flexible. Though Wala was a social and legal relationship, the Mawali of the Caliph enjoyed a special status in their relationship with the sovereign whom they served in many capacities. Among the Mawali there was always a large proportion of manumitted slaves of different racial origin. Many of the Mawali were Arabs too.⁽⁹⁷⁾

figures were known not by reference to Ahl Khurasan but by the names of villages and districts they came from. Examples are numerous and found in Khazim al-Tarnimi al-Marwazi, Qahtaha al-Tai al-Jurjani and al-Fadl b. Sulayman Al-Tusi. It can be inferred from the above that it is, to say the least, unexact to classify the Marwaziyya followers of Khazim al-Tarnimi or the Jurjaniyya followers of 'Abd al-Malik b. Yazid al-'Atki as Persians.

Abu'l 'Abbas and al-Mansur gave priority to the interests of Ahl Khurasan before others. The Khulasani on their part always stood up for their rights. It is reported that when Khazim al-Tarnimi, in his pursuit of the rebel Bassam b. Ibrahim in 134 A.H., killed a number of Bani al-Harith who were the maternal uncles of Abu'l 'Abbas, the caliph had the intention to have him executed but was later dissuaded by other Khrasanis from it.⁽⁸²⁾ Nor did al-Mansur execute a Khurasani 'Abd al-Hamid b. Rab'a al-Ta'I who had joined the rebellion of 'Abdallah b. 'Ali because of his relation with the family of Qahtaba al-Ta'i. Al-Mansur, is also said to have, conciliated the Khurasanis who had been antagonized when the Caliph attended the funeral of Ishaq b. Muslim al-'Uqali⁽⁸³⁾ Moreover 'Abd al-Samad b. 'Ali aprominant 'Abbasid warned al-Mahdi that the Khurasanis were dissatisfied, because he showed so much favour to the Mawali.⁽⁸⁴⁾ The Khurasanis seemed to have felt a sense of solidarity with each other. It is related, for example, that when a judge gave a verdict on the basis of which a Khurasani soldier in Egypt was imprisoned, the Khurasani governor 'Abd al-Malik b. Yazid defied the verdict and released the prisoner, giving the judge no option but to resign.⁽⁸⁵⁾ There are many other instances of Khurasani intervention in the matter of succession and politics. Their names are mentioned throughout the sources and their role was most valuable.⁽⁸⁶⁾ When al-Mansur wrote to 'Isa b. Musa in 147/764 asking him to stop down in the line of succession in favour of al-Mahdi, he urged him "to bow to the wish of God, and the people of Khurasan whose affection for him (al-Mahdi) had reached a point when they spoke of nothing but his virtue, nor praised anything but his name, or recognized anything except his right."⁽⁸⁷⁾

The Khurasanis, as individuals and groups, received plots within the walls of the city, as well as in its outskirts. A great proportion of them occupied plots north of the round city, especially in the Harbiyya quarter where they were settled according to their cities and districts of origin, that is to say, on a regional rather than ethnical basis.⁽⁸⁸⁾ The plots were

It had suited the da'wa period to perfection. But once the struggle was over, it became necessary to play out the tribes against each other. Therefore, the new units were organized on tribal basis. Moreover, though the Caliphs trusted the Khurasanis and were careful not to infringe their privileges, they still kept in mind the possibility of mutiny or defection, and sought insurance against it in the creation of the new units.⁽⁷⁶⁾ According to Tabari,⁽⁷⁷⁾ the mutiny of al-Rawanidiyya in 141 A. H. had made al-Mansur aware of the expediency of dividing his army by stationing part of it in al-Rusafa, and the other part in Baghdad, so that he could use one against the other in case revolts arose. Prominent Khurasanis held high positions under al-Mansur. The latter was always anxious not to destroy their loyalty to the regime. It was to them he appealed in his critical moment facing the Hassanid rebels. He stated: "Oh Ahl Khurasan you are our partisans, our supporters and the people of our d'wa"⁽⁷⁸⁾

He is also said to have recommended them to his son I-Mahdi. According to the Tabari, he once said to him: "I recommend Ahl Khurasan to you: they are your supporters (Ansaruka) and partisans (Shi'atuka) who spent their money for (the establishment) of your regime and shed their blood for your sake. Their love for you will not disappear from their hearts. You should favour them and forgive those who have transgressed, and give them rewards for what they have done, and care for the families of those who have died".⁽⁷⁹⁾

Again in his Wasiyya, al-Mansur called upon his family Bani Hashim and his Shi'a the Khurasanis not to let dissensions take root among them, and to unite behind al-Mahdi and help him with the affairs of the state.⁽⁸⁰⁾

The fact that the term "Ahl Khurasan" is so rarely used in the sources in connection with politics in the post-victory period, might lead to the erroneous conclusion that their role as a political group which fought for its own interests and formed part of coalitions was then finished or substantially weakened. But it must be remembered that "Ahl Khurasan" was not the only name under which the Khurasanis were known. Several different names were applied to them in the same sense. They were called by the name of Shi'a, i.e. partisans: Ansar al-dawla: Ru'asa' al-Shia' and Quwwad. As they were from the beginning registered according to villages and districts, they were also known as Marwaziyya, Baghiyyin, Ahl Balkh, Ahl Bukhara and Ahl Farghana etc.⁽⁸¹⁾ Accordingly, as has already been mentioned, many prominent

times, al-Mansur put less stress on tribal loyalty than loyalty to the 'Abbasid regime, never the less, political necessity made him play powerful tribal confederations against each other as a matter of policy. His reign abounds in maneuvers of this kind. He endeavored successfully to break off the old established alliances between Rabi'a and al-Yaman by instigating the governor of the Yemen Ma'an b. Za'ida al-Saybani to stage a massacre of the unruly Yemanites. Shortly after, the Caliph encouraged the governor of al-Yamama and Bahrayn 'Uqba b. Salm al-Hunna'i to retaliate upon the Rabi'ite population of the province.⁽⁷⁰⁾

4- Ahl Khurasan:

It is hardly the place to discuss the nature of the Khurasani striking force which brought about the 'Abbasid victory, and its predominantly Arab character⁽⁷¹⁾ However, it should be pointed out that as those tribes had lived in Khurasan for a prolonged period, they spoke Persian in addition to Arabic, used to marry Persian women and had adopted Persian customs. After their return to Iraq, the Khurasanis, went through a process of re Arabization especially as the Caliphs themselves were great promoters of Arabic culture and Arab spirit. The Khurasaniyya unit was one of the four units of al-Mansur army. The other three were: Mudar, al-Yaman and Rabi'a.⁽⁷²⁾ This is indicative of the great proportion of the Arab element in the early 'Abbasid army. Speaking of a little later period Jahiz,⁽⁷³⁾ classifies the units of the 'Abbasid army as follows: Khurasanis, Turks, Mawali, Arabs and Abna. Even at Jahiz's time the Arabs and Arabized Khurasanis and Abna were still to be found. In fact the introduction by al-Mu'tasim of the Mamluks into the army was as strongly opposed by the Arabs as by the Khurasanis.

The Khurasani military unit seems to have been kept intact by the 'Abbasids. The fact that they were, from the early days of the da'wa, registered according to their villages and towns and not tribes⁽⁷⁴⁾ corroborates this statement. Ibn al-Muqaffa' describes the Khurasanis as loyal generous, incorruptible and obedient to authorities. He adds "These characteristics do not exist in others."⁽⁷⁵⁾ In critical moments, they defended the regime against rebels. Several Khurasani contingents used to be stationed, for a long or short period as the case may need, in turbulent or Anti 'Abbasid regions such as Basra, Mosul, Syria, Ifriqiyya, and occasionally to wage the Jihad against the Byzantines. The Khurasanis, however, were not the only element in the army as the 'Abbasids created other units on tribal basis. In so doing they did not adhere to the policy of detribalization they had applied to the Khurasanis.

Azdi⁽⁵⁹⁾ states that he was one of the Arab men who enjoyed the favour of the Caliphs.

وهو أحد رجال العرب ومن له الهم والتقدم عند الخلفاء

Mada'ni⁽⁶⁰⁾ Says the same of Ibrahim b. Jibilla b. Makhrama al-Kindi, Isma'il b. 'Abdallah, al-Qasri. Mis'ar b. Haddam al-Hilali and 'Abdullah b. 'abbas al-Hamdani.

It is also rather important that when al-Mansur went in 144/761-62 to perform his pilgrimage, he left the Arab Khazim b. Khazayma al-Tamimi as his deputy in charge of the army and provision at al-Hashimiyya.⁽⁶¹⁾

Yet another indication of the Arab orientation of the early 'Abbasid Caliph is their great interest in the Hijaz⁽⁶²⁾ which was motivated a part from the importance of the Holy place and the political, social and economic significance of the pilgrimage⁽⁶³⁾ also by political considerations. It was besides, in line with the general policy of the 'Abbasids who always posed as the exponents of the Sunna and restorers of Orthodoxy from which the Umayyads had deviated. Al-Mansur endeavoured to win their support by several methods: by trying to win the confidence of religious men such as Ja'far al-Sadiq and Malik b. Anas; by political marriages with influential tribes; by giving the people of Madina a full 'ata-' in 140/757; by enlarging the mosque of the prophet.⁽⁶⁴⁾ This favouritism reached its peak during the reign of al-Mahdi who resumed the 'ata' seemingly discontinued after Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's revolt of 145/762-3. According to Mus'ab al-Zubayri,⁽⁶⁵⁾ the beneficiaries under the 'Ata' scheme were divided into grades: Bani Hashim who received the highest 'Ata', Quraysh, the Ansar and finally the Mawali. He also resumed supplies of provisions from Egypt which had been stopped after al-Nafs al-Zakiyya's revolt. He had repairs made to the pilgrimage route between Baghdad and Mecca and appointed an official supervisor to look after it. He even appointed a Qadi of Madina who was the first Qadi of the city to be appointed by Caliph himself.⁽⁶⁶⁾ The latter also selected 500 Ansars (the people of Madina) and brought them with him as guards and supporters.⁽⁶⁷⁾ They enjoyed special status with regular pay eked out by frequent gifts, and were allotted a qati'a which took its name from them qatiat'l Ansar.⁽⁶⁸⁾

Although the attempt to foster among the Arabs a feeling of solidarity with the regime rather than with their own tribes can be traced back to the Umayyad period, they grew in intensity in early 'Abbasid

and quarters (darb) of Khuza'a,⁽⁴⁷⁾ the tribe which produced the first 'Abbasid partisans in Khurasan, of Anbariyin⁽⁴⁸⁾ and of al-A'rab.⁽⁴⁹⁾ There are also other indications that groups from Wasit, Basra and from the Tribe of Bani Zurayq and Asha'tha had plots in or around Baghdad.⁽⁵⁰⁾

The 'Abbasid Caliphs realized the tremendous influence the tribal chiefs had on their tribes and treated them with a respect which was directly proportional to the following they commanded. Abu'l 'Abbas refused to punish Ishaq b. Muslim al'Uqayli on the ground that this would displease the Qaysites.⁽⁵¹⁾

"أترى قيساً ترضى بأن نضرب سيدها حداً، لو دعوه بالبينة لجاء مائة من قيس يشهدون أن القول قوله ."

He also accorded spontaneously Salm b. 'Aqba al-Bahili the Aman though he openly defied the 'Abbasids in Basra, and did not seek pardon.⁽⁵²⁾ Salm al-Bahili became later involved in a dispute, but according to Baladhuri, the governor of Basra Sulayman b. 'Ali refrained from punishing him owing to his great tribal influence.⁽⁵³⁾

"ما كان سلم ليقول شيئاً إلا شهد له ألف نزاري "

When the governor of Kufa executed an Arab on the charge of Zandaqa, al-Mansur was enraged and said "An Arab had been killed without my knowledge".⁽⁵⁴⁾ ". أقتل رجل من العرب بغير علمي". The account that al-Mansur once dismissed a Khadim of his harem⁽⁵⁵⁾ when he learned that he was an Arab has been quoted as an indication of an anti Arab attitude on the part of the 'Abbasids. But surely this is rather indicative of the high esteem in which Arabs were held by al-Mansur who may have regarded the menial job of harem attendant as unsuitable and even humiliating for an Arab. This opinion finds confirmation in an other episode related by Tabari namely that al-Mansur wanted to employ 'Abbasids in his information service but later desisted from the idea as this might humiliate them.⁽⁵⁶⁾ Other numerous but scattered events point out that al-Mansur held the Arabs in high esteem. After the intercession of some prominent Yamanites.⁽⁵⁷⁾ he pardoned Qays b. Wali'a al-Kindi. He also pardoned 'Abd al-Aziz b. 'Abdullah b. 'Umar b. 'Abd al-Aziz despite his participation in Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's revolt stating "If I killed the like of this man from Quraysh whom do I spare"⁽⁵⁸⁾ ". إذا قلت مثل هذا من قريش فمن استبقي". Speaking of 'Abdallah al_Hamdani,

Musa b. Ka'b al-Tamimi informed him of the feelings of the Khurasanis al-Mansur cleverly replied "I did that to thank God that he (Ishaq) had preceded me" According to Tabari⁽³⁹⁾ Abu 'Ubaydallah Mu'awiya noticing the influence exerted by the Mawali on al-Mahdi, chose four cultured Arabs and recommended them as Sahaba to the Caliph so that to counter act the Mawali's influence on him. Subsequently the Sahaba, for a while, seem to have influenced al-Mahdi even more than his Wazir Abu 'Ubaydallah. As a group they were given qati'a on the Sirat river.⁽⁴⁰⁾

3. The Arabs:

The importance for the 'Abbasids of Arab tribes became more evident during the struggle against the Syrian army in Iraq.⁽⁴¹⁾ In its advance through Iraq, the Khurasani army was helped by various tribal elements. The fall of Kufa, Wasit, Mosul, Basra and Damascus was due to the help of various tribal chiefs who sided with the 'Abbasids. These decisive events testify to the great importance of the tribes and the role they played at the beginning of the new regime. They indeed constituted a great proportion of the army which according to Tabari⁽⁴²⁾ was composed of Mudar, al-Yaman, al-Khurasaniyya and Rabi'a. This accounts for the fact that the majority of army commanders in this period were Arabs who not only led campaigns against rebels but also played an increasingly important role in politics especially as regards to the problem of succession. The Arab element also figured continuously and prominently at the court and administration⁽⁴³⁾ together with other elements, and occupied the highest position in the administration with the non-Arabs limited to the lower rungs of the administrative ladder such as the Kuttab and the officials of the diwans. The sources teem, in fact, with names of Arab governors of the provinces many of whom proved loyal and capable. The knowledge of Arabic, the language of the court and the administration was the necessary pre-requisite for those who desired good positions in the hierarchy of the state. It was not the 'Abbasids who initiated the process of the employment of the non-Arabs in the administration. In fact, when the 'Abbasids came to power, employment of non-Arabs was already common practice.⁽⁴⁴⁾ This process had progressed so that the 'Abbasids endeavoured to check it and establish a balance between various elements, an endeavour in which the early 'Abbasids at least proved successful.⁽⁴⁵⁾

There is evidence that the early 'Abbasids encouraged Arabs to settle in the Capital. In addition to the plots granted to Arab individuals, the Ansar and the Sahaba, there were settlements of the Yamaniyya⁽⁴⁶⁾

The Sahaba became both more distinct and more active in the reign of al-Mansur. According to Ma'an b. Za'ida al-Shaybani, who was one of them, there were 700 Sahaba in the time of al-Mansur. They used to enter the court in a certain order of precedence.⁽²⁶⁾ Sources⁽²⁷⁾ give a number of their names such as: Ishaq b. Muslim al-Uqayli, Isa b. 'Abdullah al-Nowfali, Ibn 'Ayyash al-Mantuf, 'Abdullah b. al-Rabi' al-Harithi, Mu'awiya b. bakr al-Bahli, Ja'afar b. Handala al-Bahrani, Hajib b. Qudama al-Hanafi, Harun b. Sa'd b. 'Uqba, al-Hajjaj b. Arta'a al-Nakha'I and Abu Bakr al-Hadhal. The caliph also attached a number of Sahaba to his heir al-Mahdi. According to Ibn Sa'd,⁽²⁸⁾ al-Mansur gave him as companion the Quda'ite Abu Sa'id Muhammad b. Muslim who is later found in the entourage of al-Mahdi's son 'Ali, obviously to play beside the son the same role he had played beside the father. Although Ibn al-Muqaffa'⁽²⁹⁾ used the term Khassa to denote the Sahaba as early as the reign al-Mansur, it only came into constant use in the reign of al-Mahdi and al-Rashid. Salm b. al-Harith, al-Mughira b. Khabib al-Zubayri and Ishaq b. Uzayr al-Zuhri were among al-Mahdi's Khassa.⁽³⁰⁾

The Sahaba who were nearly all Arabs, gave early 'Abbasid court a predominantly Arab character. Their assemblies at the count resounded with Arab historical and literary tales.⁽³¹⁾ Abu'l 'Abbas liked discussions on Mufakharat al-'Arab between the Yamnites and the Mudarites.⁽³²⁾ according to Hamdani⁽³³⁾ he was generous to Orators and men of letters. Before his accession to power al-Mansur used to attend literary cicles in Basra and Madina. As a Caliph he was interested in the Akhbar and Ayyam al-Arab.

Though less magnificent in this respect than other Caliphs al-Mansur rewarded the narrators and gave lavishly to poets and even allotted to a number of them plots on the outskirts of Baghdad⁽³⁴⁾ He appointed Arab literary men such as al-Shargi b. al-Qutami to his heir al-Mahdi ordering them to teach him Arab history and poetry,⁽³⁵⁾ al-Mahdi followed his father's footsteps in appointing Arab Sahaba Mu'addibiyn to his son Musa (later al-Hadi).⁽³⁶⁾

Politically they also played an active part. They figured beside the Caliph at political crises offering their advice. They were present at ceremonies such as army inceptions and Bay'as. They competed with both Ahl Khurasan and the Mawali for the Caliph's favour and consequently for better status and more influence. It is reported that al-Mansur attended the burial services of one of his Sahaba Ishaq al-'Uqayli which is said to have infuritated Ahl Khurasan. When a Khurasani,

to distribute 10 million dirhams among his uncles assigning one million to each.⁽¹⁵⁾ Al-Mahdi assigned a monthly payment of 500 dirhams to each member of his family and allotted to them the crops of the lands irrigated by Nahral Sila and it was for this reason that the river was called Sila i.e. gift.⁽¹⁶⁾

Al-Mansur only allowed his junior sons to reside within the walls of the city. There is also the avenue i.e. Sika bearing the name of al-Abbas b. Muhammad.⁽¹⁷⁾ However, a number of the 'Abbaside were allotted gata'i in the outskirts of the city. 'Abd'l Wahhab b. Ibrahim had one facing the Kufa gate at the bank of the Sarat. Al-'Abbas b. Muhammad received a plot on which he established a farm called 'Abbasiyya. 'Isa b. Ali had a qati'a south of the city. The plots allotted to the Caliph's sons Suleyman, Salih and Ja'far were situated in the east of the city close to the Tigris, while al-Mahdi had the whole quarter of al-Sharkiyya in south east of the city. Later in 151/769 al-Rasafa was built for the purpose of accommodating him and his retinue.⁽¹⁸⁾

2. Al-Sahaba:

The Sahaba were mainly close Arab associates of the Caliph. Ya'qubi states that they "Came from many Arab tribes such as Quraysh, the Ansar (people of Madina) Rabi'a and Yaman." At the court they frequently appeared together with the Ahl al-Bayt, the mawali, and the Quawad (i.e. Commanders).⁽²⁰⁾ Ibn'l, Muqaffa describes them as "The Spokesmen (lit. stongues) of the Caliph's subject and his helpers in his judgments and the elite (al-Khassa) of his people."⁽²¹⁾ According to one of al-Mansur's Sahaba, it was their task to give companionship to the Caliph, receive delegations visiting the court and lead expeditions against rebels.⁽²²⁾

Abu'l 'Abbas had many Sahaba such as Abu Bakr al-Hadhli, Khalid b. Safwan, 'Abdallah b. Shabrama and Ibrahim b. Jibilla al-Kindi.⁽²³⁾ The first 'Abbasid governor of Egypt Salih b. 'Ali sent a number of prominent Arabs such as al-Aswad b. Nafi' al-Fahri, 'Abd'l-Rahman al-Ma'afri and 'Iyad b. Harbiyya al-Kalbi as Sahaba to the Caliph.⁽²⁴⁾ Other names of the Sahaba of Abl'l 'Abbas are Scattered in different sources. Al-Kindi cites two Arab namely Firas b. Ja'da al-Makhzumi and 'Abdallah b. Sa'ad al-Sa'di, while Mus'ab al-Zubayri states that the Qurayshite Talha b. 'Abd al-Rahman was a close associate of the first two 'Abbasid Caliphs.⁽²⁵⁾

Some prominent Hashimites even aspired to the Caliphate or were ambitious enough to be suspected by the Caliph. Thus al-Mansur (136/754 – 158/775) suspected his uncles Da'ud b. 'Ali, Salih b. 'Ali, Isma'il b. 'Ali and 'Abdallah b. 'Ali.⁽⁵⁾ The latter rose against al-Mansur in 136/754 but was later arrested and in 147/764 murdered in prison⁽⁶⁾ al-Mahdi (158/775-169/785), in his turn, suspected 'Abd'l Samad b. 'Ali, and put him in prison where he remained until 166/782.⁽⁷⁾ He obviously, considered him a potential danger to his own and his sons' authority. It should be born in mind that his suspicions were not unfounded, as 'Abd'l Samad did join his brother's revolt against al-Mansur's authority in Syria in 136/753. Harun al-Rashid warned 'Abd'l Malik b. Salih in the words: "By God, were it not to preserve Bani Hashim, I would have cut your throat".⁽⁸⁾

Contrary to what has been said smouldering dissension⁽⁹⁾ existed between the family's two main branches, the sons of 'Ali b. Abdallah b. al-'Abbas and the sons of Muhammad b. 'Ali (the ruling branch). But despite these dissensions which rarely became acute, early 'Abbasid Caliphs managed to keep the 'Abbasid family united. Bani'l Abbas maintained a certain Solidarity in their opposition to other rivals or rebels. In fact, early 'Abbasid Caliphs depending mainly on 'Abbasids for the administration of the empire and army command. In his *Risala fil Sahab*,⁽¹⁰⁾ probably addressed to the Caliph al-Mansur, Ibn'l Muqaffa' recommends them to the Caliph praising their integrity and ability.⁽¹¹⁾ Jahiz states explicitly that the 'Abbasids were in charge of compaigns of great importance, thus e.g. it was Da'ud b. 'Ali who advised Abu'l 'Abbas to consult Abu Muslim before killing Abu Salama al-Khallal. It was the Bani Hashim who wrote persuasive letters to Abu Muslim to meet al-Mansur before returning to Khurasan in 137/754. The 'Abbasids were placed first in order of importance among the groups recommended by al-Mansur to al-Mahdi. He stated: "I recommended your family (Ahl Baytika) to you. You ought to repect them, exalt them and put them before others. Then you should be generous towards them and submit the people to their authority and put them in charge of the pulpit. Your glory is theirs, and if they are praised it is as if you had been praised."⁽¹²⁾ Most 'Abbasids attended the assemblies at al-Mansur's court and were on intimate terms with him as they used to come to the court in the evening without bothering to don formal clothes.⁽¹³⁾ Naturally, they were not all equally trusted some, such as 'Isa b. Musa in his early years gained the special confidence of al-Mansur and were consequently favoured by him.⁽¹⁴⁾ According to al-Haytham b. 'Ali al-Mansur was the first Caliph

V

The composition of 'Abbasid Support in the early Abbasid Period 132/749 – 167/785

Adopting the out dated but still recognized interpretation of the 'Abbasid revolution (Persian Versus Arabs) several modern scholars⁽¹⁾ have described the early 'Abbasid period as the period of Persian influence. This generalization has a misconception on the character of the early 'Abbasid regime. An intensive examination of the sources reveals the tendency of the early 'Abbasid Caliphs to favour Arabs and Arabian Spirit, and it would be utterly erroneous to assume that the rule of the early 'Abbasid Caliphs was "Persian" in character or tendency and influence. On the contrary, one can observe various groupings and caucuses at the court and in the administration whose common interests and ties with the Caliph had a greater importance than their racial, territorial social origin. Consequently, they should, therefore, be judged, not in ethnical terms but as groups whose interests and circumstance determined the strength of their allegiance to the Caliph. The lists of the beneficiaries of land distribution in and around Baghdad under al-Mansur bear witness to this fact. In examining there lists⁽²⁾ one notices that plots were allotted to individuals or groups who varied among each other ethnically, territorially and socially, and had only one thing in common, namely their loyalty to the new regime. As the Caliph gave plots in Baghdad only to devoted partisans, the early settlements provide the most authentic information of the composition of the early 'Abbasid support. The privileges as well as the role played by these groupings will be examined in the following pages:

1. Bani Hashim:

The term Bani Hashim was, like that of Ahl al-Bayt, far from rigid. It was, however, commonly applied during the 'Abbasid period to the 'Abbasids themselves⁽³⁾. The 'Abbasids took great interest in the politics of the time and in the problem of succession to the Caliphate. Reigning Caliphs themselves exploited their name⁽⁴⁾ by pretending that they had brought pressure on them to nominate a certain successor in order to justify their own choice of a heir apparent.

71, I, 301 ff: II, 459 ff: IV, 103 ff – Jahshiyari's, al-Wuzara, Cairo 1938, (see index) – Jahiz's, Al-Bayan, Cairo, 1332/1914, II , pp 150-51 – Nizam al-Mulk, Siyaset Namah, English trans, H, Drake, London. 1960 – Milawi's, Ahsan al-Masalik. Ms Paris, B. N no (arabe 2107) – Yazdi's, Tarikh al-Barmik, see ch schefer, Chrestonathie persane, II, Paris 1885, pp+ 1- 54 – Itlidi. l'lam al-nas fima waka's li al-Barmika ma'a Bani al-'Abbas. Cairo, eti-**Modern Works**: A part from the general works on the Islamic history in the middle Ages, see L Bouvat, Les Barmicides, Paris, 1912 – D, Sourdel, Le Vizirat 'Abbasid, Damascus, 1959-1960- idem, Baramika (Encyclopaedia of Islam, new edition) – Barthold, Barmakids Encyclopedia of Islam, new ed) – S.S. Nadvi, The Origin of the Barmakids, Islamic Culture, VI, 1932, pp 19-28. H. W. Bailey, Iranica, in BSOS, XI. 1943 – Et Quatremere, Note sur les Barmecides, Publicise por J. Mohl, J. A, 5 Serie, XVII, 1861, 104-119 = Ch. Schefer, Notice Sur l'histoire des Barmecides, in Chrestimathie Persane, II Paris, 1885, 3 – 64, - D, Sourdel, La Politique religieuse de Calife Abbaside al-Ma'mun, in R E I, XXX, 1962, 28 = 30 – S, D Goitein, The origin of the Vizirate and its true character, I, C, XVI, 1942, pp, 255 ff, pp 380 ff E – H. Palmer, harun al-Rashid, Edinburgh, 1933-N, Abbot, Two Queens of Baghdad, Chicago, 1946 – G, Audisio, harun al-Rashid, Caliph of Baghdad. New York, 1931 – J, Walkers, A Catalogue of the Arab-Sasanian Coins. British Museum, London, 1941 – Hiouen Thsang, Memoire strans. St. Julie, Paris, 1857, I pp, 30 – 32 – L, Massigonon, Westosliche Abh, Tschudi, Wiesbaden 1954, pp, 159, 168 – B. G. Browne, A literary History of Persia, Cambridge 1909 – 1930.

accusations are mere fabrications and the Barmacides disgrace is to be attributed, firstly to their influence in the court, administration and society. Secondly, they seized every opportunity to enrich themselves which accounts for their ostentatious generosity. The Barmacides, thirdly, showed a certain degree of "Liberalism" towards various religio-political sects. In their assemblies they summoned men of diverse tendencies such as shi'ite and Mu'tazilite: It is not known whether the Barmacides favoured a change of dynasty, never the less, their tolerance was opposed by pro-Abbasid men of religion who condemned the use of reasoning in matters of faith. From the Caliph's point of view, these assemblies were not deprived of political danger to his authority.

Undeniable, finally, is the existence of court intrigues directed by the chief opponent of the Barmacides al-Fadl b. al-Rabi'. The Barmacides' role ended but their fame survived. They became subject of controversies among historians. Contradictory traditions, marred by the obvious flattery or prejudice by which they are inspired, represent an attempt by narrators to exalt or discredit the Barmacides' character thus obscuring their true historical role. Late, especially Persian literature is inclined to visualize the Barmacide period as an ideal period exposing their achievement and interpreting the facts in favour of them. These traditions even consider the Barmacides Zoroastrian by Faith and trace their descent to the Sasanid period. Be thatas it may, their downfall was to be considered the end of the theory that ministers were initiators of policy and not merely heads of administration: it also marked the Caliph's reaction against the liberal tendency current at the time.

The expression "Barmecide feast," for an imaginary banquet comes from "The Barber's Tale of His Sixth Brother" (The Arabian Nights' Entertainment), where a Barmakid has a series of empty dishes served to a hungry man to test his sense of humour.

Bibliography:

The chief sources are the classical Arabic and Persian books such as Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, Leiden, 1879-1901 (see index). – Ya'qubi's, *Tarikh*, Leiden, 1883 (see index). Mas udi's *al-Tanbih wa al-Ishraf*. Leiden, 1894, pp 340, 346 – Idem, *Muruj al-Dhahab*, Paris, 1861-1877, vol VI, pp, 363 – Baladhuri's, *Futuh*, Leiden, 1866, pp – Yaquts', *Irshad*, vol, 2, vol 4, p 819 – Ibn Khallikn's *Wafayat al-ayan*, Cairo, 1948, III, p 198 trans by M, G, De Slane, Paris – London, 1843 –

administration in the hands of Yahya and his sons: Yahya received the title of Wazir, and al-Rashid addressed him saying "My father ... I devolve upon you the responsibility of my subjects..."

Yahya and his sons al-Fadl and Ja'far were in charge of the Caliph's personal seal; they often deputized for the caliph in the "Supreme court for the inspection of grievances": This latter privilege was without precedent.

Al-Fadl and Ja'far the sons of Yahya also bore the title of Wazir i.e. minister: ja'far, the younger brother, was al-Rashid's favourite and al-Rashid called him "brother": Ja'far was known for his eloquence and love of pleasure and parties: He rarely left the court, and when in 796 the caliph sent him to control the disturbances in Syria, Ja'far succeeded in quietening the situation, and on his return was appointed director of the bureaux of post textiles and Mint.

The latter office was yet another privilege enjoyed only by the Barmacides. Ja'far's name was struck in coins issued in various provinces. Al-Fadi, al-Rashid's foster brother, distinguished himself contrary to his brother by his competence and seriousness: In 792 the Alid Yahya b. Abdallah rebelled in Daylam. Al-Fadl through diplomacy and promises persuaded him to give in. In 793 al-Fadl was appointed governor of Khurasan: he was able to put an end to the disturbances especially in Kabul and organized a new army called "al-Abbasiyah": In 797 al-Fadl took over the Central government instead of his father who resided at Mecca, al-Fadl was, besides, a tutor of al-Rasheed's elder son and heir apparent al-Amin, whilst Ja'far was a tutor to the other son al-Ma'mun.

The Barmacides' influence lasted seventeen years, but they were extirpated at the peak of power and height of fortune. Ja'far, only 36 years old, was executed and parts of his body exposed at the bridges of Baghdad. Other Barmacides, with the exception of Muhammad b. Khalid were imprisoned and their property confiscated. Yahya and al-Fadl died in prison in 805 and 808 respectively. A number of their partisans were accused of heresy and executed.

The Barmacide's fall was sudden and brutal. Historians, taken by surprise, tried in vain to account for this tragic end. They accuse the Barmacides of pro-persian, pro-'Alid and pro-Zandaqa leanings. Other narrators who indulged in polemics and repartees invented the story of al-Abbasah the sister of al-Rashid and her relations with Ja'far. These

During the reign of al-Mansur Khalid remained minister administering the revenue for a year before being nominated as governor of Fars: In 769 he appeared again in Iraq as an associate of the Caliph advising him not to destroy the Iwan Kisra of the old Sasanid Capital Ctesephon. In 765 Khalid was among the delegates to obtain Prince 'Isa's renunciation of succession to the Caliphate: Khalid, then was nominated governor of Tabristan where coins were struck in his name between 767-771: There, he distinguished himself by Capturing Ustuna Wand and building a town called Mansura: In 775 al-Mansur dismissed Khalid and imposed a heavy sum upon him: Al-Khayzuran, prince al-Mehdi's wife, helped him greatly to raise the money, Subsequently, Khalid was sent to Mosul to suppress Kurdish disturbances whilst his son Yahya was put in charge of Adhurbayjan: The Barnacides were endowed with more privileges during al-Mehdi's reign, when Khalid, helped by his son Yahya, was appointed governor of Fars: However, Khalid died in his seventies in 781/782: Yahya well-trained by his father and already undertaking various administrative jobs, was nominated in 778 Secretary tutor to the Caliph's son Harun: This Secretary played a decisive role in ensuring the succession to the Caliphate of his ward. In 779-780 the Caliph appointed Harun, accompanied by Yahya, to lead the expedition against the Byzantines: On his return he was put in charge of the Western provinces, with Yahya as an adviser: In 781 Harun was proclaimed second in Succession after his brother Musa, but a little later and due to al-Khayzaran's and Yahya's influence the caliph intended to deprive Musa of his rights as an heir apparent, but died before accomplishing his scheme: Harun decided not to put up opposition to the new Caliph Musa al-Hadi: This wise decision inspired by Yahya saved the empire from civil war.

Al-Hadi in his turn, confirmed Yahya's position with Harun. This was no doubt, a tactical error by al-Hadi, for when he decided to nominate his son to the Caliphate, Harun would have given in had Yahya tried in vain to convince the Caliph that the violation of an oath after so short a time would have disastrous consequences. Harun and Yahya were jailed. At this juncture the situation becomes mysterious for al-Hadi suddenly died in obscure circumstances: Many accounts points to the equivocal role played by al-Khayzaran in this court conspiracy.

Thus Harun al-Rashid (688-809) was raised to power not by his own efforts but by the machination of the queen mother Khayzaran and Yahya the Barmacid. It was, therefore, no surprise that he put the whole

IV

THE BARMACIDES *

A priestly family of Iranian Origin, from the city of Balkh in Khurasan. Their ancestor was a "Barmak", a title borne by the high priest in the Buddhist temple of "Nawbahar". The descendants of Barmak, however, distinguished themselves as able scribes i.e. Kuttabs and ministers i.e Wazirs of the early Abbasids in the Middle of the 8th century A. D., to the extent that their period in power (786-803) was called "The reign of the Barmacides". The Barmacides were also known for their taste in Literature, philosophy and astronomy. They were generous and had a tolerant attitude towards various religio - philosophical views. They undertook works of public interest such as canals, mosques and postal services, but also squandered money on building magnificent palaces by the Tigris.

Balkh, the Native town of the Barmacides, resisted the Arabs but was conquered and ruined about 663/664, With the efforts of the last Barmak, the city was rebuilt during the Umayyad Period. Khalid b. Barmak and his brothers, however, did not stay in Balkh, but moved to Basra in Iraq where they were converted to Islam.

Khalid b. Barmak is the first Barmacide whom historians narrate sufficient details about. He appeared on the political score when he joined the Abbasid revolutionary movement about the Middle of the 8th century. In 747 Khalid was put in charge of the distribution of spoils when the Abbasid army moved towards Iraq. He was sent, afterwards, to Dayr Quma to administer the district. Under the Abbasid Caliph Abu al-Abbas, Khalid shared the authority with Abu al-Jahm and was entrusted with the diwans i.e. bureaux of the army and land-tax. His authority gradually grew until he held the whole central bureaux and "played the role of minister".

Khalid's intimacy with the Caliph reached the extent that the later entrusted him with the up-bringing of his daughters.

* Reprinted by permission of E. B. (2)

Arabs and Persians); L. Bouvat, *Les Barmicides*, Paris, 1912; F. Gabrieli, *La successione di Harun al-Rashid e la Guerra pa al-Amin e al-Ma'mun*, R.S.O., XI, (1926-28), 341-397; D. Sourdel *La politique religieuse de calife 'Abbaside al-Ma'mun*, in R.E.I., 28-30; On the relation with the Byzantines see: Cambridge Medieval history, IV, -24-127; e. w. Brooks. *The Byzantines and Arabs in the times of early 'Abbasids* in E.H.R., XV, (1900), 728-747, XVI (1901), 84-92; G. Ostrogorsky, trans. By J. Hussey, *History of Byzantine State*, Oxford, 1926, 162-169, 173; A.A. Vasliev, *History of the Byzantine Empire*, 1961, (see index); idem, *Byzance et les Arabes* (see introduction). On the relations with Charlemagne see: F.F. Schmidt. *Karl der Grosse und Harun al-Rashid*, in *Der Islam*, III, 1912, 409-411; e. Joranson, *the Alleged Frankish protectorate in Palestine*, A.H.R., 1927, 241-261; H.B. Bittermann, *Harun al-Rashid's gift of an organ to Charlemagne* in *Speculum* 4 (1929) 215-217; Buckler, *Harun al-Rashid and Charles the Great* 1931. (see Appendix and bibliography); S. Runcimen, *Charlemagne and Palestine*. E.H.R., 1935, 606-619; M. Khadduri, *al-Silat al-diblomatikiya bayn al-Rashid wa Charlemagne*, Baghdad, 1939. See also Le Strange, *Baghdad during the 'Abbasids Caliphate*, Oxford, 1924.

deteriorate in Safar 193/ November 808. Meanwhile the Khurramiyya (q.v.) broke out in his rear in several spots, especially in Ispahan, Al-Rashid died on the 3 Jamadi II 193/24 march 809.

Opinions on his character are contradictory. He has been represented by various chroniclers as pious and dissolute, states-manlike and incompetent at the same time. In fact, politically, his reign was not a period of ideal stability. Moreover, he virtually dismembered the empire by the unwise decision of portioning it between his sons al-'Amin (q.v.), al-Ma'mun (q.v.) and al-Mu'tamin, and thus initiated its decline. This move by al-Rashid may have been inspired by the wish to safeguard not only the succession of his direct descendants against the ambitions of many 'Alid and 'Abbasid contenders, but also to ensure the 'Abbasid authority over all the provinces, but this can hardly have been the right approach. Economically, the commercial activities which reached as far as China, made la-Rashid's name known to the whole world of the time, and increased the splendour of his court which was the centre of art and culture.

Bibliography:

The chief source is Tabari III, 599-764: Ibn al-'Athir gives a summarized version of Tabari with fresh information here and there (al-Kamil, VI 65-152). Other sources are Ya'qubi II, 941-524; Baladuri, Futuh, ed. Al-Munajjid 1956 (see index); Jahshiyari, Cairo 1938, 177-288; Mas'udi Muruj VI, 287-414; Isfahani, Maqatil, ed. Najaf 1934 308-336; and Fragmenta Historicum Arabicum, de Goje 1871, 278-280, 290-319; Information will be found in other later histories, and also in al-Dhahabi's Tarikh al-Islam, MSS, B.M. No. 23,278 with incomplete chronological sequence, fols. 36A, 36B, 40A-70A; Some local histories are beneficial in this respect such as, al-Azraqi's Akhbar Makha e. 1859; Tarikh-I Sistan, ed. Malik al-Shu'ara Bahar, Teheran 1314 (where the author's sympathies are strongly against the Central regime); al-Narsha Khi's Ta'r'ikh-i Bukhara, Tehran 1939; Makrizi's Khitat, ed. 1853; and Qummi's Tarikhi Qumm, etc. Modern Works: Apart from the general works on the Caliphate: see E.H. Palmer, Haroun al-Rashid, London 1881, (in many ways out of date); H. & J.B. Philby, Haroun al-Rashid, Edinburgh, 1933, (dependent on secondary sources and intended for ordinary reader); N. Abbott, Two Queen of Baghdad, Chicago, 1946 (exposing the role played by Khayzuran and Zubayda on the political scene and at the court); A. Jourmard, Haroun al-Rashid, 1956, 2 vols, (an attempt to present the reign of al-Rashid as an ethnical struggle between

Ancyra. The empress Irene (better known in Muslim sources as 'Ugusta (i.e. Augusta) then already the real ruler of the Byzantine State (797-802) demanded a peace treaty which al-Rashid first refused and subsequently accepted because of the Khazar menace. But when Nicophorus ascended the throne in 802 the hostilities were resumed and al-Rashid himself led the Muslim army in 187/803, and 190/806. In the second expedition al-Rashid met with considerable success, taking Heraclea and Tyana. Nicophorus, threatened by the Bulgarians from the east had to accept a very humiliating peace treaty according to which he had to pay personal poll tax on behalf of himself and his son.

Having chosen 'Irak as their residence, the 'Abbasids lost interest in the Mediterranean fleet. Al-Rashid was the first 'Abbasid Caliph to pay attention to the naval power of the Muslims. Successful raids on Cyprus in 190/805 and Rhodes in 192/807 had no over lasting effect. It might seem surprising that by the end of al-Rashid's reign the situation on the frontiers was virtually unchanged: the campaigns were, in fact, bedeviled by many problems such as difficulties of supply and the harshness of the weather. Encouraged by the weakness of the Central government in Armenia where a slow process of Arab colonization was in progress, the Khazars made occasional raids on the Muslim territories. Only the efforts of Yazid b. Mazyad al-Shaybani and Khuzayma b. Khazim succeeded in controlling the situation. An exchange of embassies and gifts is alleged to have taken place between Harun al-Rashid and Charlemagne which resulted in giving Charlemagne protective rights over Jerusalem. Nothing has yet been found in Arabic sources to substantiate this allegation, and although they may have had political interest in common, there seems to be no truth in it.

The later period of al-Rashid's reign reveals a certain lack of competence in him as a ruler. Some of his decisions such as the covenant of the Ka'ba 186/802 make him at least partly responsible for the civil war and the disintegration of the empire. It was again in Khurasan that the trouble started. Al-Rashid did not heed the reports of 'Ali 'Isa b. Mahan's misrule and contented himself with the precious gifts he sent; but when Rafi' b. al-Laith's revolt became dangerous, 'Ali was finally disposed in 191/806 – this did not put an end to the revolt of Rafi' whose authority increased by 192/807-808 – In spite of ill health al-Rashid, accompanied by his two sons al-Ma'mun and Salih, marched against the rebel with a considerable Iraqi army (Gabrieli, La succession di Harun al-Rashid, R.S.O., XI 349), but had to halt at Tus as his health began to

Shaybani who belonged to the same tribe as al-Walid whom he killed in 179/795. the latter broke out in Sistan when Hamza occupied Harat in 179/795 and extracted his authority to Karman and Fars, and al-Rashid was unable to subdue the rebels (Sadighi, *Les mouvements religieux etc.* 52-55). Khurasan became the scene of a series of local risings due to the incompetence of the successive governors with the exception of al-Fadl b. Salayman al-Tusi and al-Fadl al-Barmaki (Barthold, *Turkistan*, 203.). The situation worsened when 'Ali Ibn Isa Ibn Mahan (q.v.) was appointed governor in 180/795-6. His notorious deeds caused two serious revolts, namely that of Abu al-Khasib Wahaid b. 'Abdallah in 185/801 at Nasa, and that of Rafi 'b. al-laith b. Nasr b. Sayyar (q.v.) in 190/806 at Samarkand.

In his religious policy al-Rashid stressed the religious character of the Caliphate, and continued the anti "Alid and anti Zandaqa policy of his predecessors. He initiated his reign by a general amnesty, but the potentially dangerous 'Alids and the Zandiqs were excluded from it. His suspicions even included the politically inactive and pious Musa al-Kazim (q.v.) who was suddenly arrested and sent to Basra then to Baghdad. Although it was alleged that al-Kazim was killed by al-Rashid's orders (*Maqatil*, 335, '*Uyun Akhbar al-Rida* 66, 71 ff.) it seemed more likely that his death in 183/799 was a natural one (Tab. III, 649). Al-Rashid's attitude towards the Dhimmis seems to have been stricter than that of his predecessors. In 191/806 he ordered churches along the Muslim-Byzantine frontiers to be demolished, and ordered the Dhimmis of Baghdad to wear different clothes from those of the Muslims and to ride different animals (Tab. III. 712-713, *Tabaqat al-Mutazila*, ed. Arnold, 31-32, Fattal, *Le statut, etc.* 66). His motive in so doing may have been to win over Muslim public opinion or else the necessity to be on the guard against foreign spies.

A great part of al-Rashid's fame was due to his interest in the wars against the Byzantines. In waging Djihad against the infidels, Harun was in fact fulfilling one of the important duties of the Caliph in the eyes of Muslims. Border attacks and counter-attacks occurred with almost annual regularity, but the interesting aspect of al-Rashid's expeditions was his personal participation in a number of them. He organized the border area as a separate administrative unit called al-Awasim (q.v.) with a Centre in Manbidj. In 181/797 al-Rashid profited by the Byzantine internal troubles as well as their conflict with the Bulgarians, and took the fortress of al-Safsaф while a division of his army penetrated as far as

but disturbances blazed up again in 180/797 and al-Rashid was only too pleased to bestow the governorship of Ifriqiya on Ibrahim b. al-Aghlab (q.v.) in return for 40,000 Dinars annually. The process of disintegration which had already started in Spain with the establishment of the Umayyad dynasty (138/756) and in al-Maghrib by the foundation of the Idrisid dynasty (172/788) was aggravated in Ifriqiya by the foundation of the Aghlabid dynasty (184/800) (q.v.) only alleviated in the last case by financial benefits to the central treasury. Finally the Yemen was a place of unrest owing to its remoteness and its mountainous nature, al-Rashid's governor and Malwa Hammad al-Barbary employed a harsh policy towards the people of the Yemen who consequently revolted under al-Haysam al-Yamani in 179/795. Thanks to local support, the revolt lasted for nine years and resulted in al-Haysam, and many of his followers being sent to al-Rashid who had them strangled. The lot of the Yemenis only improved when Hammad was dismissed after 13 years of governorship.

The causes of the unrest in the eastern part of the empire were more complicated. The unrest was partly due to the disappointment of the lower classes whose condition was not improved by the advent of the 'Abbasids. Moreover, the 'Abbasids had to contend with a population more attached to their old local tradition than to Islam, and sometimes, as was the case with large parts of Daylam and Tabaristan, completely unaffected by it. Al-Rashid himself converted 400 Tabaristanis to Islam in 189/805 (Tab. III, 705, 1014-15). The dissatisfaction manifested itself in form of 'Alid or Kharidjite risings. It was as early as 176/792-793 that the Hasanid Yahya b. 'Abdallah al-Mahd (q.v.) rebelled in Daylam and won a considerable support from the native princes and the people. Al-Rashid sent al-Fadl b. Yahya al-Barmaki who, through diplomacy and promises of amnesty persuaded Yahya to give in. But Yahya's submission did not entirely satisfy al-Rashid who little later found a pretext to have the amnesty annulled and threw Yahya into prison (Maqatil, 309-22). The number of the Kharijites was Considerable in Karman as well as Fars and Sistan, they continued in their hostile attitude towards the new regime, and during the reign of al-Rashid seem to have recovered from the heavy blow inflicted upon them in the late Umayyad period. There were a series of revolts, the most serious among which were that of al-Walid b. Tariff al-Shari (q.v.), and that of Hamza b. 'Abdullah al-Shari. The former, with headquarters in Nasibin took place in 178/794 in the entirely tribal province of al-Jazira and defeated successive 'Abbasid armies. Then al-Rashid sent Yazid b. Mazyad al-

ultimately decided to nominate Harun the first in succession; but he died in obscure circumstances in 169/785 before fulfilling his wish. Under al-Hadi, (q.v.) Harun, ill-treated and humiliated, would have renounced his claim to the Caliphate but for the encouragement of Yahya b. Khalid.

However, Harun was proclaimed Caliph, after the mysterious death of al-Hadi which was due to a court conspiracy, on the 15th of Rabi' al-Hadi which was due to a court conspiracy, on the 15th of Rabi' al-'Awwal 170/5th September 786. he was then in his early twenties, and his accession to the throne was due to fortuitous as well as fortunate circumstances in which he had no real share. It was therefore a matter of course that the grateful Harun should bestow the right to govern on Yahya b. Khalid who together with his two sons al-Fadl and djafar remained in power for about 17 years. Their downfull in Muhamarr 187/January 803 marked, more or less, the end of the importance of the viziers as initiators of policies and not merely as heads of the administration. Political necessity drew al-Rashid to rely more and more on his Mawali and eunuchs who were entirely dependant on the Caliph and therefore loyal to him. They, in fact, proved equal to their task, in many decisive moments (Tab. III, 678, 682, 705, 716 etc.) and played an important role in controlling other political groupings.

Despite the glorious picture of the golden age, Harun's reign was, in fact, a long sequence of political disturbances flaring up in the eastern parts as well as the western parts of the empire. Syria, a province inhabited by unruly tribes with Umayyad sympathies, never ceased to be the bitter enemy of the 'Abbasids. Frequent fight between the two rival factions, the Yamanites and the Mudarites, eventually developed into a war with the 'Abbasid army because governors used to take sides with one faction against the other. The feuds continued with brief intervals until 180/796 when the situation became so serious that al-Rashid had to send Ja'far b. Yahya who succeeded in quietening the situation and disarming the tribes. The shift of al-Rashid to al-Raqqa (q.v.) at about this time was partly due to the disturbances in Syria (Tab. III, p. 706). As to the Egyptian risings of 172/788 and 178/794-5, they were mainly due to mal-administration and arbitrary taxation, as Egypt had to subsidise the 'Abbasid army fighting in Ifrikiya. But Harthama b. A'yan was able to restore peace to Egypt. Instability in Ifrikiya started after the death of the competent governor Yazid b. Hatim al-Muhalabi (q.v.) in 170/786, and successive governors failed to restore order. Harthama b. A'yan was able to subdue 'Abdallah b. al-Jarud's rebellion in Kayrawan in 178/794-795,

III

HARUN AL-RASHID *

Harun al-Rashid: Harun b. Muhammad b. 'Abdallah, the fifth 'Abbasid caliph is, thanks to the "Arabian Nights", an almost Legendary figure, so that the "good Harun al-Rashid" of the "golden prime" of the 'Abbasids has obscured his true historical personality. His reign which saw many incidents of critical importance, was a turning point in the history of the 'Abbasid Caliphate; it marked the decline in administrative efficiency and initiated the political disintegration of the Islamic empire.

He was born in al-Raiy in Muharram 149 / February 766 (another account in Tab. III, 599 puts it as early as Dhu'l Hidjda 145 / March 763). He was the third son of al-Mahdi, and his second son by al-Khayzuran (q.v.) a slave girl from the Yemen who, being freed and married by al-Mahdi in 159/775-776, played an influential role in the reign of both her husband and her son. The 'Abbasid Court at which Harun spent his carefree and serene youth surrounded by the eunuchs (see Khadim) and Mawali (q.v.) was beginning to show signs of laxity and splendour. His early upbringing rendered him susceptible to influence especially by his mother and his secretary-tutor Yahya b. Khalid (see al-Baramika). Early in his youth, Harun was appointed the leader of two expeditions against the Byzantines, in 163/779-780 and 165/781-782 when he was accompanied by high ranking officials and veteran generals. The former culminated in the capture of Samalu, the latter was a marked success as the 'Abbasid army reached for the first and last time the coast of the Bosphorus. It cannot be assumed that Harun, hardly more than a boy, played a leading role in these expeditions. However, he was appointed governor of Ifrikiya, Egypt, Syria, Armenia and Adharbavjan with Yahya b. Khalid in charge of the actual administration, and second in succession to the throne in 166/782, ostensibly on the strength of these victories, but in reality because of the instigation of his mother and Yahya b. Khalid, in order to enhance his prestige and pave his way to the throne. In the struggle between various political groupings, each identifying itself with an Amir through whom it sought to achieve absolute power, intrigues were a common weapon at al-Mahdi's Court - These intrigues showed their effect when al-Mahdi

* Reprinted by permission of E. I.⁽²⁾

Marwan b. Muhammad. Ph. D. thesis, Harvard University 1939; M. a. Sha'ban, The social and political back-ground of the 'Abbasid revolution in Khurasan, Ph. D. thesis, Harvad University 1960, basic for the understanding of the conditions of the Arab settlers in Khurasan; Ghulam Husayn Yusufi. Abu Muslim Sardar-I Khurasan, Tehran 1966; Salih al-'Ali, Istitan al-Arab fi Khuasan. In Bull. Coll. Arts, Baghdad 1957; C. Cahen, Points de vue sur la "revolution 'abbaside", in Revue Historique, fase 468 (1963), 295-338; Duri, Dau' djadid 'alal'l-da'wa al-Abbasiyya, in Bull. Coll. Arts, Baghdad 1960: idem. Nizam al-darib fi Khurasan, in Bull. Coll. Arts, Baghdad 1965: R. N. Frye. The "Abbasid conspiracy, in Indo-Iranica, v (1952), 9-14: idem. The role of Abu Muslim, in MW. XXXVII (1947), 28-39; S. Moscati, Studi su 'Abu Muslim, in Rend. Lin. VII/4 (1949). 474-95: F. 'Umar, al-Djudhur al-ta'rikhiyya li'ddia al-'Abbasiyyin bi'l-khilafa, in Madj. Kull. Al-dirasat al-1st.. ii (Baghdad 1968), 77 ff.

devoted their lives to the djihad against the Byzantines and the pilgrimage to Mecca.

Bibliography: Of primary importance for a better understanding of Ibrahim and his time are the still unpublished works such as the relevant parts of Baladhuri's *Ansab al-ashraf*, MS Istanbul Asir Ef. 597-8, and MS Paris, fols. 768a-775a; the anonymous *Akhbar al-'abbas ... wa-wildihi*, MS in the Institute of Higher Islamic Studies, Baghdad, fols. 113b-203b, throwing light on the secret dealings of the 'Abbasid propaganda; Ibn A'tham al-Kufi's *Futuh*. MS Istanbul, Ahmed III 2956, invaluable for its information on the Arab settlers in Khurasan; Abu Zakariyya' al-Azdi's *Ta'rikh al-Mawsil*. MS Chester Beatty, fols. 38ff, a local history with a universal tendency, which contains brief but illuminating information on Arab support for the 'Abbasids. These works clarify certain vague or brief accounts in Tabari (see index), otherwise one of the important sources on Ibrahim. Other relevant works are: Ya'kubi *Tarikh*, ii 393, 398 f., 409 f., Djahiz, *Fadl bani Hashim*. Sandubi. 79 Pseudo-Ibn Kutayba, *al-Imama wa 'l-siyasa*, ii, 221 f., 217 f., Dinawari, 338ff.; 344-6, 357; *Fragmenta hist. arab.*, ed De Goeie, 183-98; Mas'udi, Murudj, vi, 61 69 ff., 89., 97 f.: idem, *Tanbih*, 338-9; P.A. Gryaznevich (ed.), *Arabskiy Anonim XI veka* Moscow 1960, fols, 255b, 284a, 289b, 295a; see also Ibn Sa'd, *Tabakat* viii, 60; Aghani, ii 74. Later historians draw mainly on these earlier ones when writing on the period. However, useful additional data will be found in Bal'ami, tr. H. Zotenberg, 1867: Ibn al-Athir, v (index); Ibn "Asakir, *Ta'rikh Dimashk*. ii, 287 ff., 291, 292; Dhahabi, *Ta'rikh al-Islam* ..., MS British Mus., fols, 4a-5b; Ibn Khallikan, *Wafayat*, Eng. tr. De Slane, I, 575-6, ii, 103; Makrizi, *al-Niza'* ... p. 5; idem. *Muntakhab al-tadhkira*, MS Paris ar. 1514, fols, 88b-89a; *Akhar al-duwal al-munqati'a*. MS British Mus. 3685. fol. 101b; Ibn al-Dya, *Mukafat*, Cairo 1914, 79: Ibn Khaldun, *Mukaddima*, Cairo 1957, I, 579; idem "Ibar, iii, 217 ff., 253, 278: al-Kalkashaudi, *Ma'athir al-inafa* ... ed. A. Farradi, Kuwait 1964 (index): unidentified MS attributed to Ibn al-Djawzi. British Mus., Add. 7320, fols. 80—92.

Modern works: F. Omar, *The 'Abbasid Caliphate, 132-17- A.H.*, Baghdad, 1969; G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe....* Amesterdam 1894; J. Wellhausen, *The Arab kingdom*, tr. M. Weir, Calcutta 1927, chaps, 8 and 9; G. H. Sadighi, *Les movements religieux iraniens*. 1938 (index): 'Abd al-Aziz al-Duri. *Al-'Asr al-'Abbasi al-awwal*. Baghdad 1945. chap. 1: Spuler. *Iran*. 34-17: D. C. Dennett.

man from his own 'Abbasid family, Sulayman al-Khuza'i was at first reluctant to accept Abu Muslim; he yielded later to persuasion, but without compromising his position. Though the 'Abbasid revolution was a complex phenomenon, the main appeal seems to have been made to the Arabs, especially in Marw and its villages. The da'is realized that the Arabs held the lever of power and constituted the only striking force in Khurasan, and that to win them over was to seize power. The da'is could not act until the struggle between Nasr b. Sayyar and Ibn al-Karmani had reached a stalemate and Arab tribesmen adhering to both factions were disgruntled and wanted change. In this nucleus of the 'Abbasid da'wa the Yamani partisans invited their fellow-tribesmen to join the movement, as did the Rabi'i's and the Mudaris (*Akhbar al-'Abbas...*, fol. 118b.) discontented Arabs generally joined in the protest. Umayyad fiscal policy, by which taxes were imposed on Arab settlers and collected through the dihkans (q.v.) and against Umayyad military policy, which kept the Mukatila in the frontier area for prolonged periods (i.e. Tadjmir al-buuth), while at the same time demanding an increased share in the ghanima (Sha'ban, *The social ... background ...* 140ff.).

Upon Ibrahim's orders, the rising was launched publicly on 15 Ramadan 129/30 May 747. Abu Muslim entrenched himself in the Khuza'i village of Safidhandj, won over the Yamani Ali b. al-Karmani by recognizing him as governor of Khurasan, and used him subsequently to paralyze the activities of the Kharidji Shayban al-Saghir so that the 'Abbasid partisans found it easy to drive Nasr b. Sayyar out of Marw. Having gained control of Khurasan Ibrahim appointed Kahtaba b. Shabib al-Ta'I Commander of the army of Khurasan, which was advancing into Irak.

I was at that very moment when the 'Abbasid cause was prospering and advancing westwards that Ibrahim was arrested in al-Humayma. Accounts vary on how Marwan II succeeded in tracing the head of the secret organization. Ibrahim's arrest was probably due to Nasr's efforts. He was imprisoned in Harran, where he died in Muhamarram 132/ August 749, allegedly either murdered or poisoned by Marwan's orders. Possibly, however, he fell victim to the plague which ravaged Syria in that year. His death at a critical moment left the stage to two powerful rival da'is. Abu Salama and Abu Muslim. The rivalry between them seems to have played a part in saving the caliphate for Ibrahim's heir and brother Abu II-'Abbas (q.v.) Ibrahim's sons, 'Abd al-Wahhab and Muhammad, do not seem to have aspired to the caliphate, but to have

II

IBRAHIM B. MUHAMMAD *

Ibn 'Ali b. 'Abd Allah b. al-'Abbas Abu Ishak, better known as Ibrahim al-Imam. Born in al-Humayma in 82/701-2, the son of freedwoman, he was brought up with his brother, Musa, and his half-brothers Abu 'I-Abbas, Abu Dja'far and al-'Abbas.

When the pro-'Abbasid da'wa formed round his father it had its headquarters in Kufa among the Harithi tribe of Banu Musaliyya and its mawali, but soon transferred its activity to Khurasan while maintaining the connexion with Kufa and al-Humayma. The tendency of Muslim chroniclers to identify a movement with its leader and give him the credit for its achievements makes it difficult to assess the part played by certain figures of the 'Abbasid revolution. In the new militant phase which began when he took over on his father's death in 125/742-3, Ibrahim, with his practical approach, his generosity and his popularity among the Hashimis, seemed to be the man to meet the demands, of the hour. Nevertheless, the role of dais such as Abu Hashim Bakir b. Mahan and Sulayman b. Kathir al-Khuza'i, who had been working for the da'wa since the days of Muhammad, must not be forgotten. In that very year in Mecca several da'is urged Ibrahim to proclaim the rising, but in vain. In 127/744-5, on the advice of the dying Bakir, Ibrahim al-Imam appointed the latter's son-in-law, Abu Salama Hafs b. Sulayman, chief da'i in Kufa.

Realizing that the situation had come to a head, Sulayman al-Khuza'i requested Ibrahim through Abu Salama to send a representative to lead the movement in his name, only when Sulayman al-Khuza'i and others declined did his choice fall, in 128/745-6, on his mawla Abu Muslim (q.v.), who was ordered to remain in constant touch with Abu Salama and obey the orders of Sulayman al-khuza'i. That he received from Ibrahim instructions to kill all Arabs indiscriminately is not unanimously agreed by the historians. This allegation, not mentioned by several early historians and not in harmony with the tactics and circumstances of the 'Abbasid da'wa, is probably due to anti-'Abbasid propaganda. Probably under the impression that Ibrahim would send a

* Reprinted by permission of E. I. (2)

trustworthy (*thika*). This judgement enhances his importance as an early historian.

Bibliography: In view of the important place held by Ibn al-Nattah in Muslim historiography, the lack of information on him is surprising. Few references are to be found to his life: nevertheless, he is mentioned in Mas'udi's list of authers (Murudj, ed-tr. Pellat, 8) and he figures also among the historian in Sakhawi's list (mainly derived from Mas'udi's list, except for its alphabetical arrangement. See F, Resenthal. History, 430 (Arabic., tr. 686); see also Fihrist. 107; Hadjdji Khalifa, i. 283; al-Khatib al-Baghdadi, Tarikh Baghdad. V. 357-8; al-Dhababi, Mizan al-I'tidal, iii, 71: idem. Al-Mushtabah, Cairo 1962 i. 641: Ibn Hadjar al-'Asklani, Tahdhib al-Tahdhib, Haydarabad 1346, ix. 227: idem. Lisan al-Mizan. Haydarabad. Vi. 693: idem Tahdhib al-Tahdhib. Madina 1960, it, 107-1.

Modern Sources: G. Levi Della Vida. Les "Livres des cheraur". Leiden 1928 (Publication de la foundation de Goeje. XXXIV, 8) Brockelmann. S. I. 216: F. Rosenthal. A history of Muslim historiography. Leiden 1952, 79, 337, 399 (2), 430 (Arabic tr. By S. al-'Ali with valuable additions. 127, 548, 642, 697): A. Duri, Daw' djadid .. in Bull. Coll. Arts and Science. bi 1957, 65: 'Azzawi, al-Tu'rif bi 'I-mu'arrikhin fi'asr al-Mugul waa'l-Turkman. Baghdad 1957, 238-9.

I

IBN AL-NATTAH *

Abu 'Abd Allah Muhammad b. Salih b. Mihran Al-Nattah, traditionist, genealogist and historian (d. 252/866). Little is known about his life except that, as his nisba (al-Basri) shows, he was born in Basra and lived there for the greater part of his life. He used to visit Baghdad in order to hear and relate traditions.

The field in which Ibn al-Nattah excelled was history. Among his authorities were al-Wakidi, al-Mada'ini and Abu'Ubayda Ma'mar b. al-Muthanna. Thanks to his (lost) work *Kitab* (or *Akhbar*) *al-dawla al-'Abbasiyya*. Later biographers consider him one of the pioneer writers of the dynastic history of the 'Abbasids. Whether this work was original or, as F. Rosenthal suggests, a revision of an earlier work written by his teacher, it is clear that Ibn al-Nattah provided the outline and the framework for an 'Abbasid dynastic history and that his work served as the starting-point for his successors. Ibn al-Nattah was also the author of various historical, biographical and genealogical monographs, which are listed in Ibn al-Nadim's *Fihrist*. He may also be the author of a work on the excellences and monuments of Medina. However, none of his works is extant and it is remarkable that later historians seldom quote him or his works (see. E.g. Tabari, iii, 276: al-Ikd al-farid. Cairo 1948. i. 278). It has, however, been suggested by A. al-Duri that Ibn al-Nattah may have been the author of an important extant work on the 'Abbasids known as *Akhbar al-'Abbas ...wa wildihi*, preserved in manuscript in the library of the Institute of Higher Islamic Studies in Baghdad. The first pages are missing (204 fols. survive): the name of the author is not given. The work is an annalistic account in biographical form dealing with al-'Abbas and his descendants, the 'Abbasids. The abrupt manner in which the manuscript ends shows that it is incomplete. A confident attribution of the work to Ibn al-Nattah would appear, however, to be rash, in view of the paucity both of the available information on Ibn al-Nattah's works and of the deductions which may be drawn from this manuscript.

As a traditonist Ibn al-Nattah was also known among the circle of the Muhadithun, who thought highly of him as regarded him as

* Reprinted by permission of E. I.⁽²⁾

■ ■ ■ Part three...Historical Researches (In English)

B.S.O.A.S.	Bulletin of the school of oriental and African studies.
E.H.R.	Economic History Review.
I.C.C.	International congress of orientelists.
I.C.	Islamic Culture
I.I.	Indo-Iraniea
J.A.O.S.	Journal of the American oriental society.
J. A.	Journal Asiatone.
J.B.A.S.	Journal of the Royal Asiatic society.
J.W.H.	Journal of the world History
M.E.S.	Middle Eastern Studies.
M.I.	Maiallat al-Maima' al-'Ilmi al-Iraqi.
M.I.O.	Mitteilungen des institute for orienttorschuna
M.M.A.	Majallat ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyya.
M.T.H.	Melanges Taha Husayn.
M.W.	Muslim World.
R.A.A.D.	Maiallat al-Majma al-'Ilmi al-Arabi.
R.C.E.A.	Renortoire chronologique d'epigraphie.
R.S.O.	Rivista degli studi orientali.
S.I.	Studia Islamiea.
S.O.	Studia Orientalia.
W.Z.K.M.	Wiener Zeitsehrift der Deutshen Morganlades dischen Gesellsehaft.
Z.D.M.G.	Zietschrift der Deutschen Morgemlandischen Gesellsehaft.

Jamherat	Jamharat al-Nasab, by Ibn Hazm.
Kamil	Al-Mubarrad, by al-Kamil.
Khatib	Al-Mawaiz wa'l I'tibar ..., by al-Marizi.
Kufi	Kitab al-Futuh, by Ibn 'Atham al-Kuff.
Ma'arif	Al-Ma'arif, by Ibn Qutayba.
Ma'd	Kitab Nasab ma'd wa'l yaman al-Kabir, by Ibn al-Kalbi
Maq'alat	Maq'alat al-Islamiyin, by al-Ashari
Maqatil	Maqati al-Talibiyyin, by al-Isbahani.
Manaqib	Manaqib al-Turk, by Jahiz.
Maqdisi	Ahsan al-Taqa sim, by al-Maqdisi.
Mu'jam	Mu'jam al-Buldan, by Yaqut al-Rumi.
Muntakhab	Muntakhab al-Tadhkira, by Maqrizi.
Muq.	Muqaffa al-Kabir, by Maqrizi.
Murt.	Tabaqat al-Mutazila, by Iba al-Murtada.
Muruj	Muruj al-Dhahab, by al-Masudi.
Narshkhi	Tarikh-i Bukhara, by al-Narshkhi.
Nawaqid	al-Nawaqid li't rawafid, by al-Barazanji.
Niza	al-Niza wall takhasum, by Maqrizi.
Nubdha	The anonymous Nubdha min Kitab al-Tarikh.
Nujum	al-Nujum al-Zahira , by Ibn Taghribardi.
Rijal	al-Rijal, by al-Kashshi.
Sa'd	Tabaqat, Ibn Sa'd
Sa'd al-Ashari	Kitab al-Maqalat wa'l firaq.
Shah	Al-Milal wa'l nihal by al-Shahristani.
Sira	Al-Sira, by Ibn Hisham.
Tab.	Tarikh al-Rusul wa'l muluk, by al-Tabari.
Tanbih	Kitab al-Tanbih wa'l Ishraf, by al-Mas'udi.
Tulun	Umara Misr fill' Islam, by Ibn Tulun.
'Umdat	'Umdat al-Talih, by al-Dawudi.
'Uyun	'Uyun al-Akhbar, by Ibn Qutayba.
Wafayat	Wafayat al-Ayan, by Ibn Khallikan.
Wulat	Kitab al-Wulat wa'l Qudat, by al-Kindi.
Ya'qubi	Tarikh, by Ya'qubi.
Zubayri	Nasab Quraysh, by Musa'b al-Zubayri.
Periodicals, etc.	
A.I.E.O	Annals de Institute des E'tudes orientales.
A.I.U.O.X.	Annali (R.) Institute orientale di-Napoli.
A.J.S.L.	American journal of semitic language and literature.
A.O.	Arehiv. Orientalni.
A.U.T.F.	Ankara Universitesi Dilva Jarih Corgrafya. Fakultasi Dergisi.
B.C.A.	Bulletin of the College of Arts (Majalat Kuliyat al-Adab, Baghdad).
B.I.F.A.O.	Bulletin di L'inslitute francais dareco'agie orientale.

ABBREVIATIONS

Sources:

Aghani	Kitab al-Aghani, by Abul, Faraj al-Isfahani.
Akhbar	Akhbar a'l-a'bbas wa wuldhi (anonymous).
Akhbar Isfhan	Akhbar Isfahan, by Abu Nu'aym al-Isfahani.
Anonymous	The anonymous MS. Of Tarikh-I dawlati 'Abbasiyya.
Asakir	Tarikh Dimshq by Ibn "Asakir.
Asma'	Asma' al-Mughatalin min al-Ashraf ..., by Ibn Habib
'Amili	A'yān al-Shia' by al-'Amili.
Ansab	Ansab al_Ashraf, by al-baladhuri
Athir	Al-Kamil fi'l tarikh, by Ibn al-Athir.
'Ayni	Dawlat Bani'l 'Abbas wa'l Tuluniyin wa'l Fatimiyin, by al-'Ayni
Azdi	Tarikh al-Mausil, by Abu Zakariyya al-Azdi
Bad'	al-Bad' wa'l Tarikh, by al-Maqdisi
Bagh.	al-Farq bayn al-Firaq by al-Baghdadi
Balami	Tarijuma-I Tarikh Tabari, by al-Balami (French trans).
Bayan	Al-Bayan wa'l Tabyin, by Jahiz.
Bidaya	al-Bidaya wa'l nihaya, by Ibn Kathir.
Bughya	Bughyat al-Talab, by Ibn al-'Adim.
Buldan	Kitab al-Buldan, by al-Ya'qubi.
Dhababi	The MS. Of Tarikh al-Islam, by al-Dhababi
Dina	al-Akhbar Tiwal by al-Dinawari.
Duwwal	The Ms. Of Akhbar al-Duwwal al-Munqatia.
Fakhri	Kitab al-Fakhri, by Ibn al-Tiqtaqa.
F.H.A.	Fragementa Historicorum Arabicorum
Fihrisit	Al-Fihrisit, by Ibn al-Nadim.
Fitan	Kitab al-Fitan, by al-Khuzai.
Futuh	Futuh al-Buldan, by al-Baladhuri.
Habib	al-Muhabbar, by Ibn Habib.
Hamad	Mukhatasar Kitab al-Buldan, by Ibn al-Faqih al-Hamadani.
Haywan	Kitab al-Haywan, by Jahiz.
Hazm	al-Fasl fil milal wa'l nihal, by Ibn Hazm.
Hilya	Hilyat al-Awliya, by al-Isfahani
'Ibar	Kitab al-'Ibar, by Ibn Khaldun.
Ibn al-Kalbi	The Ms. Of al-Ansab, by Ibn al-Kalbi.
Ibn Isfandiyar	Tarikh Tabaristan, by Ibn Isfandiyar.
Imama	Kitab al-Imama wa'l siyasa.
Intisar	Kitab al_intisar wa'l rad, by al-Khayaat
'Iqd	Al-'Iqb al-Farid, by Ibn 'Abd Rabbih
Jah	Kitab al-Wazara wa'l Kuttab by al-Jahshiyari.

Part Three

Historical Researches (In English)

CONTENTS

- I Ibn al-Nattah: An 'Abbasid historian.
- II Ibrahim al-Imam: The leader with pragmatic approach.
- III Harun al-Rashid: The good Harun of the golden prime.
- IV The Barmacides: Ministers or Kings?
- V The composition of 'Abbasid support in the early 'Abbasid period.
- VI Politics and the problem of succession in the early 'Abbasid period.
- VII A point of view on the nature of the Iranian revolts in the early 'Abbasid period.
- VIII Some observations on the region of the 'Abbasid caliph al-Mahdi 775 – 785 A.D. / 158 – 169 A.H.
- IX A new capital for a new era: The foundation of Baghdad and its early Settlers.
- X Some aspects of the relation between the 'Abbasids and the Hussaynid branch of the 'Alids 132 – 193/ 750 – 800 A. D.
- XI A revaluation of the relations between the Mu'tazilites and the 'Abbasids before al-Ma'mun.
- XII The political Wasiyya (i.e. testament) of al-Mansur.
- XIII A note on the Lāqabs (i.e. epithets) of the early 'Abbasids and their religio-political implications.
- XIV The significance of the Colours of banners in the early 'Abbasid period.



Part Three

Historical Researches (In English)

القسم الثالث

بحوث تاريخية

(باللغة الإنجليزية)

Farouk Omar Fuzi

Critical Reviews and Essays In Islamic History

Bibliotheca Alexandrina



0672428

Dar Majdalawi Pub & Dis,
Telefax: 5349497 - 5349499
P.O.Box: 1758 Amman 11941 Jordan

E-mail: customer@majdalawibooks.com
www.majdalawibooks.com



دار مجدهاوي للنشر والتوزيع
تليفاكس: ٥٣٤٩٤٩٩ - ٥٣٤٩٤٧
ص.ب: ١٧٥٨ عمان ١١٩٤١ الأردن

ISBN 978-9957-02-305-8